MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80169-4

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

FRUTIGER, PERCEVAL

TITLE:

LES MYTHES DE PLATON; ETUDE ...

PLACE:

PARIS

DATE:

1930

Master Negative #

91-80169-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PD
F944

Frutiger, Perceval.

Les mythes de Platon; étude philosophique et littéraire, par Perceval Frutiger ... Paris, F. Alcan, 1930.

3 p. l., 295, [1] p. 23 cm. (*On cover:* Bibliothèque de philosophie contemporaine)

"Bibliographie chronologique des publications concernant les mythes de Platon": p. [287]–288.
"Index alphabétique des ouvrages cités": p. [289]–292.
Published also as author's thesis, Geneva.

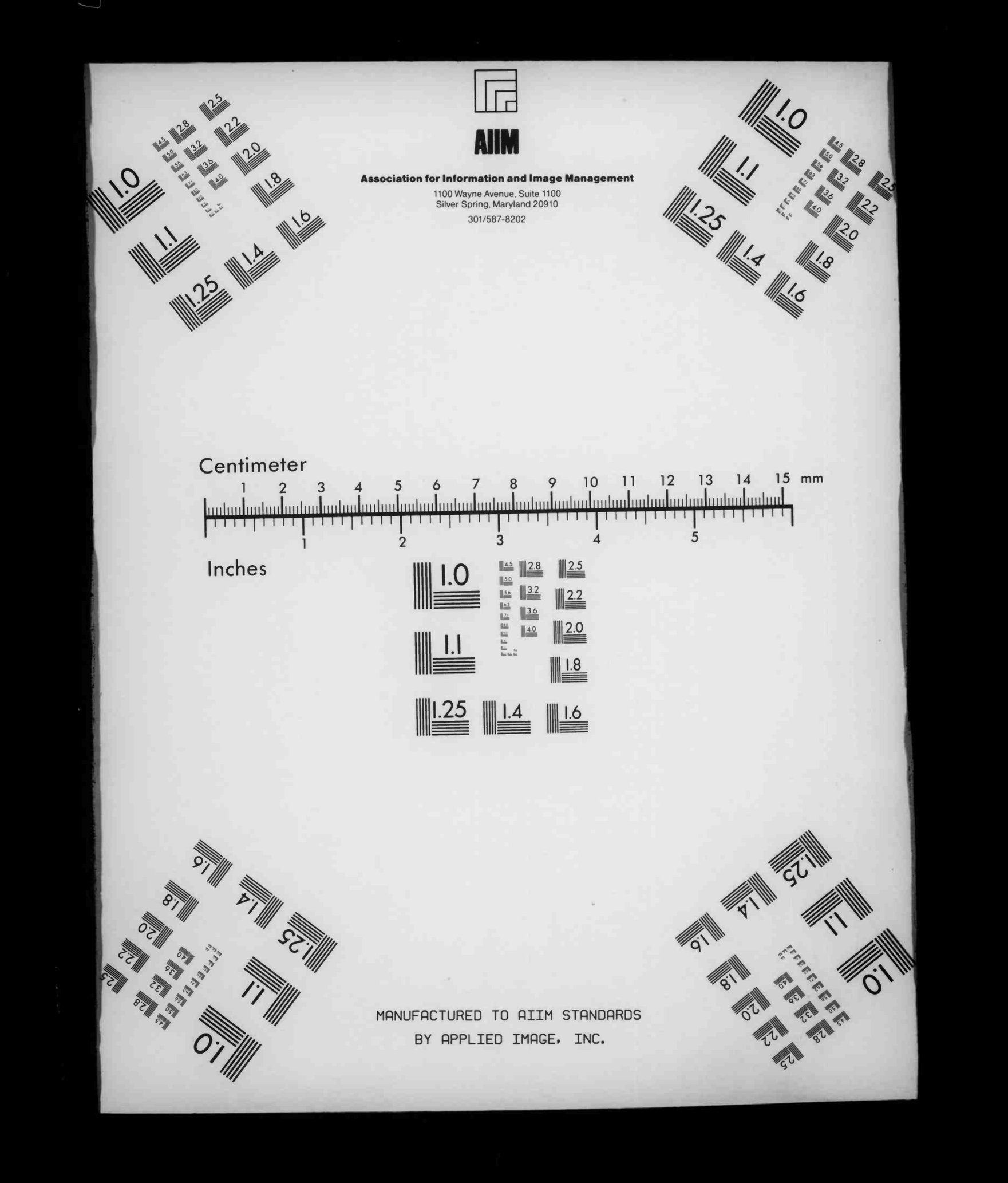
1. Plato. 2. Mythology, Greek. I. Title.

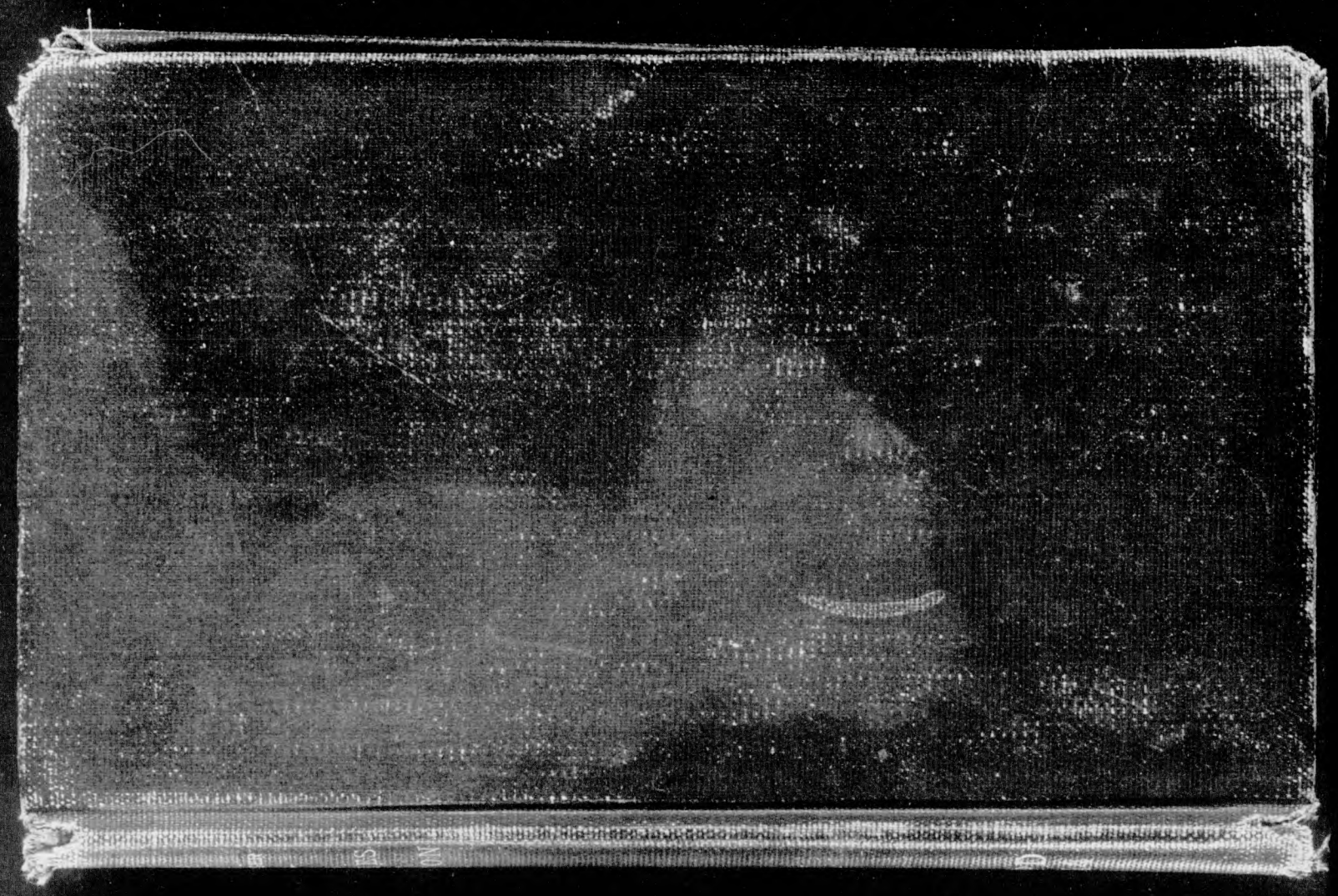
Library of Congress B398.M8F7 31—6671
[49e½] 184.1

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-2-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

LES

MYTHES DE PLATON

ÉTUDE PHILOSOPHIQUE ET LITTÉRAIRE

PAR

Perceval **FRUTIGER**

Docteur ès lettres

Μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς.

PLAT. *Phaed.* 61 a.

Ἄκουε δὴ...μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον,... ἐγὼ δὲ λόγον.

PLAT. *Gorg.* 523 a.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1930

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

31-5417

88PD
F944

LES MYTHES DE PLATON

DU MÊME AUTEUR

Volonté et conscience, essai de monisme spiritualiste, 1920, Genève, Georg et Paris, Alcan, 1 vol. in-8°.

INTRODUCTION

L'œuvre de Platon est soumise, depuis un siècle, à une critique si minutieuse que les publications dont elle est l'objet pourraient former une bibliothèque. Nous cueillons aujourd'hui les fruits de cet immense labeur. La chronologie des dialogues, en particulier, s'est précisée peu à peu de manière à nous éviter mainte bévue qui faussait l'interprétation d'un Schleiermacher ou d'un Zeller, et surtout à nous restituer, au lieu du « système » artificiel de jadis, le développement probable d'un esprit pour qui la philosophie fut une recherche incessante de la vérité plutôt qu'une somme de formules dogmatiques et *ne varietur*.

Mais, malgré ces résultats positifs, que d'incertitude encore, combien de questions dont on pourrait dire, avec Horace : *Adhuc sub iudice lis est* ! Il est vrai que la nature même des écrits platoniciens, et notamment leur forme volontiers symbolique ou mythique nous crée d'extraordinaires difficultés. Quelque malaisée que puisse être, par exemple, l'intelligence de la *Métaphysique* ou des *Ennéades*, ces ouvrages ont, sinon dans le détail du texte, du moins dans leur conception générale, un sens parfaitement clair, de sorte que personne n'hésite à les utiliser tout entiers pour reconstruire la doctrine, soit d'Aristote, soit de Plotin. Mais, lorsque nous lisons des dialogues tels que le *Phédon*, le *Phèdre* ou le *Timée*, nous ne saurions dire, de prime abord, jusqu'à quel point leur lettre exprime la pensée de l'auteur, ni les bien comprendre sans faire, au préalable, le départ entre le mythe et la science rigoureuse (ἐπιστήμη, λόγος), sans discerner la spéculation proprement philosophique de ce qui s'y mêle dans l'exposé de Platon.

Or cette opération, qui paraît simple à première vue, est en réalité très délicate. Certes, des récits mythiques comme la naissance d'Erôs, l'âge d'or ou les peintures de la vie d'outre-tombe diffèrent assez des discussions dialectiques pour être reconnus d'emblée, quand bien même l'écrivain négligerait d'en marquer le caractère fabuleux. Toutefois, les mythes proprement dits ne sont pas seuls en cause. Parmi la foule des cas embarrassants, citons, à titre d'exemples, l'onomatothète du *Cratyle*, le motif bizarre que le livre VIII de la *République* assigne au déclin de la cité idéale, l'argument que le Socrate du *Phédon* invoque contre le suicide. Il n'est pas jusqu'à la réminiscence, à la tripartition de l'âme et à l'immortalité dont la valeur dogmatique ne soit communément jugée suspecte. Sur tous ces points, l'absence de critères objectifs a provoqué d'interminables controverses. Si Zeller et Brochard réduisent au minimum la part du mythe, Deuschle et Teichmüller ne lui cèdent rien de moins que la doctrine de l'âme ; quant à Couturat, il regarde le *Phédon*, la *République*, le *Timée* et les *Lois* comme entièrement mythiques. Bref, l'on ne saurait imaginer désaccord plus complet, ni plus fâcheux à l'égard d'un problème où Couturat et Brochard voient avec raison la clef de l'interprétation des dialogues [1]. C'est pourquoi nous l'abordons à notre tour, en souhaitant d'y répandre quelque clarté.

[1] Couturat, *De Plat. mythis*, p. 1 ; Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 1 [= *Et. de phil.* p. 46]. — En effet, il est impossible d'éluder ce problème, à moins de soutenir que chaque ligne des dialogues doit être prise au pied de la lettre — ce dont personne, et pour cause, ne s'est jamais avisé — ou inversement, que ces derniers sont des ouvrages de vulgarisation qui ne nous renseignent d'aucune manière sur la véritable doctrine du philosophe. Mais la thèse de l'ésotérisme platonicien, assez répandue dans l'antiquité, et reprise à l'époque moderne par Ast et d'autres, a été presque entièrement abandonnée depuis Schleiermacher (cf. à ce sujet Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 484-487 ; Bovet, *Dieu de Pl.* p. 23-29 ; Lutoslawski, *Pl. logic*, p. 27, 345 sq., 349 sq., 497 sq., 517 sq.), et non sans raison. Car, bien qu'Aristote discute quelquefois des théories qu'il appelle ἄγραφα δόγματα (*Phys.* IV, 2, 209 b 15), rien n'indique qu'il leur accorde plus d'importance qu'aux dialogues. De son côté, la fameuse critique des livres (*Phædr.* 274 b-277 a, 277 e-278 b) ne peut établir, si elle est bien comprise, que Platon avait une doctrine secrète, ni même que ses écrits étaient, à ses propres yeux, dénués de toute valeur philosophique. (Cf. Joël, *Zur Erkenntnis der geistigen Entw. Pl.* p. 47-54.) On doit en dire autant des considérations analogues que l'on trouve dans la digression de la 7e lettre (*Ep.* VII, 341 b-344 c) ; quant à celles de la 2e lettre (*Ep.* II, 312 d, 314 a-c), elles sont négligeables, cette lettre étant probablement apocryphe. Enfin, lorsque Platon déclare, dans le *Timée*, qu'il est « impossible de révéler Dieu à la foule » (*Tim.* 28 c : εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν), cela ne signifie certes pas qu'il ait délibérément caché sa vraie pensée à ses lecteurs, comme le suggère Cicéron en traduisant inexactement ἀδύνατον par *nefas* (*De univ.* 2, 6 : indicare in vulgus nefas), et comme semble encore le croire Apelt (*Pl. Dial.* Tim. n. 45), mais simplement que la masse des ἀπαίδευτοι ne saurait saisir cette pensée dans sa pureté, parce que l'esprit du vulgaire est incurablement rebelle à la philosophie.

Avant de nous mettre à l'œuvre, signalons encore deux graves erreurs de méthode qui vicient d'ordinaire cette étude critique des mythes. D'abord, elle manque trop souvent d'impartialité et de désintéressement. Chercher à reconnaître la pure doctrine platonicienne sous le voile éblouissant des symboles, distinguer le vrai du fictif et le certain du probable, rien de plus légitime, ni de plus nécessaire ; mais aussi quelle tentation d'en prendre prétexte pour esquiver des difficultés ou justifier des vues *a priori*, en un mot pour rejeter tout ce qu'il nous déplaît que le philosophe ait pensé. Si Teichmüller, entre autres, présente la survivance des âmes individuelles comme un simple « mythe » protreptique à l'usage du peuple, c'est dans le vain espoir d'établir que l'auteur du *Phédon* n'a jamais professé sérieusement l'immortalité personnelle [1]. Par malheur, les abus de ce genre sont

[1] Il est vrai que, si nous en croyons Teichmüller, son interprétation serait seule conforme aux « principes » mêmes du platonisme, ou pour mieux dire à ce qu'il regarde comme tel : « Es gibt genug exacte platonische Lehrsätze, déclare-t-il, nach denen sich alle diese Fragen mathematisch sicher entscheiden lassen. » (*Plat. Fr.* p. 22.) Mais, parmi ceux qui connaissent le désaccord flagrant des critiques de Platon, qui donc prendrait au sérieux cette « certitude mathématique » dont Teichmüller se vante imprudemment ? Joël (*Zur Erkenntnis der geistigen Entw. Pl.* p. 2) dit avec raison : « Wie das gleiche Ideal doch den Augen der einzelnen einen anderen Reflex wirft, die Subjektivität immer ein anderes Moment als thematischen Grundzug sich herausschöpft, so ist der Typus Platos in den Köpfen aller bedeutenden Erklärer ein anderer und diese Typen sind vielleicht zahlreicher und heterogener als die Madonnenideale in der Geschichte der Malerei. »

fréquents. Nombre de ceux qui s'obstinent à éliminer les « contradictions » des dialogues, ou qui cherchent dans le *Timée*, avec plus de parti pris que de sens historique, on ne sait quel panlogisme hégélien, recourent à de semblables artifices ; selon le mot de Shorey, chaque fois qu'une page menace de démentir leur idée *préconçue* du platonisme, ils la récusent en affirmant, d'un ton plein de mépris, qu'elle est « mythique », donc négligeable [1].

Le deuxième reproche que nous adressons à la plupart de nos devanciers, et singulièrement à Couturat, c'est d'avoir méconnu la complexité de la question. Pour déterminer le domaine respectif de la δόξα et de l'ἐπιστήμη dans l'enseignement du philosophe, ils procédèrent à un examen superficiel des textes douteux, négligeant l'interprétation d'ensemble au profit d'une grossière critique verbale, qu'ils estimaient bien à tort plus sûre et plus « objective ». Puis, pour rendre raison des mythes, ils voulurent les faire entrer de gré ou de force dans le cadre inflexible d'une théorie unique. Mais nous avons lieu de croire que ni l'une ni l'autre de ces entreprises ne saurait réussir.

D'abord, la pensée mythique, cette pénombre imprécise, cette espèce de halo qui entoure le foyer lumineux de la pensée logique, n'est pas partout semblable à elle-même. Ici nettement symbolique ou fabuleuse, et là pénétrée de rationalité au point de se confondre pour ainsi dire avec la dialectique, tantôt plus obscure et tantôt plus claire, elle comporte des degrés, des nuances subtiles qui la rendent malaisément définissable. Dès lors, comment une dissociation

[1] Shorey, *Recent Platonism in England*, Amer. journ. of philol. 9, 1888, p. 274 : « The device employed by these logical people has always been the same : they stigmatize as mythical all that does not square with their interpretation. » — Remarquons que ces abus ne sont pas particuliers aux philologues modernes, puisque Montaigne s'en plaignait déjà ! « Voyez, dit-il, demener et agiter Platon. Chacun, s'honorant de l'appliquer à soi, le couche du costé qu'il le veut. On le promeine et l'insere à toutes les nouvelles opinions que le monde reçoit ; et le differente lon à soy-mesmes selon le different cours des choses. » (*Essais*, l. II, ch. xii, éd. P. Villey, Paris, 1922-1923, t. II, p. 348.)

aveugle et presque mécanique du μῦθος et du λόγος ne serait-elle pas illusoire ? Comment des indices externes suffiraient-ils à nous révéler la nature d'un morceau quelconque, sans que nous prenions la peine d'en approfondir la signification ?

De plus, quoique les passages mythiques soient en général des récits bien distincts, des hors-d'œuvre qui précèdent, suspendent ou suivent le dialogue, il n'est pas toujours possible de les circonscrire avec exactitude : dans le *Timée*, notamment, mythe et dialectique s'enchevêtrent d'une manière à peu près inextricable [1].

En troisième lieu, certains détails, dont nul d'ailleurs ne songerait à contester le caractère mythique, ont néanmoins un sens équivoque : faut-il voir dans le démiurge un symbole de l'idée du Bien, ou une cause réellement indépendante ? La transmigration des âmes humaines en des corps d'animaux est-elle un trait de pure fantaisie ou peut-être d'ironie, une simple image de l'avilissement auquel se condamnent les φιλοσώματοι, une superstition que Platon ménage par opportunisme, ou une croyance sincère qu'il propose à titre de δόξα ἀληθής ?

Enfin, les mythes platoniciens sont d'essence beaucoup trop diverse pour être réductibles à un seul et même type : il n'y a pas, par exemple, de commune mesure entre les visions eschatologiques et la légende de l'Atlantide, entre la cosmogonie du *Timée* et la fable de la naissance d'Erôs ou l'apologue du *Protagoras*. Force est donc d'étudier spécialement chacun des mythes, parce qu'une explication valable pour tel d'entre eux ne conviendra pas à tel autre, dont le contenu et le rôle sont entièrement différents.

On avouera que ces difficultés sont sérieuses, et qu'une méthode dépourvue de souplesse nous enlèverait toute chance de les vaincre. Pas de classifications rigides, ni de systématisations prématurées. Il serait absurde de juger en bloc des mythes dont l'importance philosophique est manifestement

[1] Cf. Milhaud, *Philosophes-géomètres de la Grèce*, p. 187-191.

inégale. Il le serait davantage encore d'énoncer ce problème épineux sous la forme d'une alternative, qui, excluant d'avance les solutions moyennes, ne laisserait de choix qu'entre ces deux partis extrêmes : ou prendre les mythes à la lettre, ou les dédaigner obstinément comme les rêveries d'un poète et les feintes d'un hypocrite. C'est dire que, quelle que soit la conclusion de notre recherche, elle ne pourra se résumer en une formule brève et catégorique. Aussi bien, doit-on le regretter ? N'est-il pas déloyal de simplifier indûment ce qui n'est pas simple ? Personne ne manquera de paraître clair, pourvu qu'il ignore ou dissimule ce que son sujet offre de gênant et d'obscur ; mais cette clarté artificielle est tout l'opposé de la précision véritable.

Du reste, à défaut de la nature particulière des mythes, une autre considération, plus générale, nous imposerait la prudence : c'est la personnalité même de Platon, la richesse prodigieuse de son génie, les singuliers contrastes de son caractère et de sa pensée, que F. C. S. Schiller sut dépeindre avec tant de verve :

« Cet homme extraordinaire, dit-il, se distingua également comme écrivain et comme penseur. Il était à la fois poète et philosophe, prophète et professeur, novateur et imitateur, théologien et sceptique, et il excellait dans tous ces rôles... Il est évident qu'aucun autre grand homme n'a chargé le monde d'une tâche plus ardue en lui imposant le devoir de le comprendre ; et si la postérité n'y a point pleinement réussi, cet échec n'a rien de surprenant. Nous lisons ses écrits, qui nous sont parvenus sous une forme bien plus parfaite que ceux d'aucun autre penseur antique, et leur interprétation nous plonge dans des perplexités sans fin. Nous écoutons les commentaires d'un de ses élèves immédiats, et il nous paraît douteux qu'après dix-huit ans de vie commune, le génie d'Aristote ait pénétré celui de Platon. Notre amour-propre nous porte à croire que nous le comprendrions mieux si nous étions moins ignorants de la chronologie de ses œuvres et des circonstances qui les ont provoquées ; et nous espérons saisir le secret de leur histoire en dressant la statistique la plus minutieuse de ses procédés de style. Mais Platon disposait à son gré de tant de styles, et il pouvait se parodier lui-même avec une telle virtuosité qu'il n'est pas étonnant que les résultats de la « stylométrie » soient sujets à caution et difficilement conciliables avec une théorie cohérente de l'évolution du platonisme. En outre, lors même que nous connaîtrions les faits qui nous manquent actuellement, il est très probable que nos perplexités renaîtraient sous une forme plus subtile, car elles proviennent, en définitive, de la personnalité de notre auteur. La personnalité de Platon, voilà le nœud du problème platonicien ; or elle est si diverse et si complexe qu'elle fait les délices des simples lecteurs et le désespoir des interprètes. Comment les grossiers canons de la critique formelle pourraient-ils jamais nous permettre de déterminer le degré de sérieux et d'objectivité que comporte tel ou tel de ses récits, et dans quelle mesure son sens a pu être modifié par un trait d'ironie, d'humour, de satire, d'imagination ? Le plus simple des mythes platoniciens est infiniment déconcertant. Qui se chargerait d'en faire l'exégèse complète, d'indiquer le point précis où l'enseignement proprement dit fait place à la fiction qui lui sert de cadre, de discerner les détails prémédités de ce qui n'est que l'éclosion spontanée du conte de fées ?... Certes, aucun de ceux qui ont essayé d'entrer dans l'intimité de Platon au point de copier sa manière d'écrire ne se laissera leurrer par de vains espoirs, et ne jugera probable qu'on puisse jamais répondre avec exactitude à toutes ces questions. La personnalité de Platon est beaucoup trop riche pour se prêter à une analyse rigoureuse, la méthode favorite de tous les pédants [1]. »

Cette citation ne nous a point paru superflue, d'abord parce qu'elle exprime à merveille notre sentiment, et ensuite parce que nous désirons la garder présente à l'esprit au cours de notre étude. Chaque lecteur des dialogues devrait méditer ces paroles de Schiller ; pour beaucoup, elles seraient peut-être une leçon salutaire, en les prémunissant contre les

[1] F. C. S. Schiller, *Studies in humanism*, London, 1907, p. 40-42. — D'autres auteurs encore ont signalé cette sorte de synthèse des contraires qui caractérise la personnalité de Platon : cf. Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 434 ; Grote, *Plato*, I, p. 214 ; Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 203. Quant à Wilamowitz (*Platon*, I, p. 6), il dit très justement : « Platon gehört nicht zu den Denkern, die ein System in einsamer Arbeit bauen, das dann auf sich steht und die Person seines Schöpfers vergessen lässt. »

dangers de l'esprit de système. Ne mutilons pas la pensée platonicienne afin de la rendre plus logique ou plus conforme à notre propre philosophie. Et si nous la voulons bien saisir, n'oublions jamais qu'elle est inséparable de l'homme qui l'a vécue, de la personnalité qui s'y reflète tout entière.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

C'est avant tout par l'originalité de sa pensée que Platon mérite le titre de philosophe. Mais c'est aussi par une rigueur dans la démonstration, par un souci de cohérence inconnu des présocratiques. Amoureux plus que personne de la vérité pure, il la recherche à l'aide d'une méthode logique dont il a emprunté les éléments essentiels à son maître Socrate, mais qu'il a sans doute perfectionnée et développée. Plein de mépris pour l'incertitude de l' « opinion », jugeant avec sévérité les badinages des poètes, il veut atteindre à cette « science » de l'être, solidement fondée sur les premiers principes, et dont tout le reste, même la morale et la politique, découle par voie de conséquence. Avide d'absolu, il s'élève sans effort jusqu'aux plus hautes abstractions. Subtil enfin, comme peut l'être un Grec, il argumente avec une habileté consommée, et ne redoute pas les discussions arides. Pourquoi donc la fiction tient-elle tant de place dans son œuvre ? Pourquoi ce dialecticien a-t-il été sciemment mythologue ? Il vaut certes la peine d'examiner quelles sont les causes de ce contraste étrange. Aussi bien, force est de les connaître pour apprécier la valeur philosophique des mythes.

Mais quel est au juste l'objet de notre étude ? Quoique cette question paraisse oiseuse, il est en réalité fort difficile d'y répondre, car le domaine du mythe, chez Platon, a des frontières si mal définies qu'on peut l'élargir ou le restreindre considérablement, selon l'extension plus ou moins grande

que l'on donne à ce terme, par lui-même assez vague. Aussi, trouvons-nous regrettable que, sauf Couturat et Willi, nul n'ait fait l'inventaire des mythes platoniciens, dont on parle le plus souvent d'une façon toute générale, sans indiquer expressément ce qui doit être compris sous cette dénomination. Hirzel, par exemple, regarde *les* mythes comme une rhétorique conforme aux règles énoncées dans le *Phèdre*, tandis que, suivant Deuschle, *les* mythes expriment le devenir du monde sensible. Mais ni l'un ni l'autre ne nous dit *quels* sont ces mythes, et le rapprochement des deux théories donne à penser que chacune d'elles ne concerne, en fait, qu'une espèce particulière de mythes : celle de Deuschle n'est guère valable que pour le *Timée* ; quant à l'autre, elle présente le défaut contraire, car Hirzel ignore le *Timée*, que, de son point de vue, il était d'ailleurs incapable d'expliquer.

Si nous voulons rendre compte de *tous* les mythes, notre premier devoir est donc d'en dresser soigneusement la liste, afin qu'aucun d'eux ne soit oublié. Mais comment faut-il opérer cette discrimination du μῦθος et du λόγος, qui, pour les raisons que nous avons indiquées plus haut, ne laissera pas d'être délicate en mainte occasion ? D'après quel principe peut-on trancher avec sûreté les cas douteux, et se prononcer pour ou contre le caractère mythique de tel ou tel passage, quand il est sujet à contestation ? Couturat et Willi[1] sont les seuls qui aient vu cette difficulté, et qui aient cherché à la vaincre. Malheureusement, ils ont été conduits à des résultats inadmissibles, par la faute d'une méthode radicalement vicieuse dont il importe de faire justice au plus vite.

1. Criterium de Couturat et de Willi. — Bien que Couturat fût un mathématicien, nous ne le blâmerions pas de s'être aventuré, par exception, sur un terrain étranger à sa spécialité, s'il n'avait eu la malencontreuse idée d'appliquer aux dialogues de Platon des procédés d'analyse et de raisonnement dont l'emploi, partout ailleurs qu'en géométrie, est singulièrement dangereux. Désirant « faire le départ du mythique et du dialectique par une méthode autant que possible impartiale et scientifique, il a relevé, dans les mythes incontestables, de nombreux indices, d'ordre littéraire et formel, qui lui ont servi de criterium objectif pour reconnaître les autres passages mythiques[1]. » Assurément, son intention était louable, mais on doit convenir qu'un peu d'esprit de finesse l'eût mieux servi que le criterium simpliste dont il vante imprudemment l' « objectivité ».

[1] Couturat, *De Plat. mythis*, p. 3-12 ; Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 10-39.

Cherchant d'abord le sens du mot μῦθος chez Platon, il arrive à la conclusion que les μῦθοι sont tantôt des fables pour les enfants, telles qu'en racontent les mères, les nourrices et les vieillards, tantôt des apologues à la façon d'Esope, tantôt des récits poétiques qui peuvent être en prose, mais qui ont cependant toujours une parenté avec la poésie, tantôt enfin des croyances superstitieuses, notamment sur les Enfers, des traditions concernant les dieux et les héros, ou des légendes sur l'origine des cités et sur des événements très anciens[2].

Cette définition préalable n'implique rien de moins que la condamnation totale des mythes de Platon, car, dès l'instant que les μῦθοι sont seulement des contes populaires, il suffit à Couturat de trouver, dans les mythes proprement dits, le mot μῦθος ou, à son défaut, diverses expressions plus ou

[1] *Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 14.

[2] Couturat, *De Plat. mythis*, p. 3-9. — Remarquons que, parmi la trentaine de passages cités par Couturat pour déterminer le sens de μῦθος, il n'y en a *qu'un seul* dans lequel Platon rapporte ce mot à l'un de ses propres mythes : c'est *Polit.* 268 e. Et ce passage même ne prouve pas grand'chose, car la fable du *Politique* est fort différente d'autres mythes platoniciens, tels que les tableaux de la vie future. Ce n'est, en effet, guère plus qu'un récit allégorique introduit dans le dialogue à titre de délassement (voir plus bas, p. 185-189). Il est évident, dès lors, que la définition de Couturat n'a pas du tout la portée qu'il lui prête. Elle établit le sens de μῦθος pour les passages examinés seulement, et non pas pour tous ceux où l'on rencontre ce terme chez Platon.

moins analogues [1], pour traiter ces morceaux de λόγοι ψευδεῖς. Bien plus, il lui suffit de découvrir n'importe où l'un quelconque de ces prétendus « indices d'ordre littéraire et formel » [2], pour prononcer le même jugement sommaire sur

[1] Couturat et Willi considèrent *a priori* comme de purs et simples équivalents de μῦθος, outre tous les composés et dérivés de μῦθος, les mots suivants : παιδιά, παίζειν, ὕμνος, ὑμνεῖν, δαιμόνιος, ἐγκώμιον, ὄναρ, ἐνύπνιον, εἰκών, πλάσμα, πλάττειν, ἐπᾴδειν, χρησμῳδεῖν, ἐνθουσιάζειν, πείθειν, πεπεῖσθαι, πιστεύειν, etc. Il va sans dire qu'aucun de ces mots n'est significatif par lui-même, et cela est vrai tout particulièrement de παιδιά et παίζειν. Car ce que Platon appelle un « jeu » n'est pas nécessairement un mythe ou un badinage. Παιδιά a ce sens-là quand, par exemple, l'Étranger l'applique au mythe du *Politique* (*Polit.* 268 d). Mais lorsque, dans la *République*, Socrate dit de lui et de ses interlocuteurs qu'ils « s'amusent » (*Rep.* 536 c : ἐπαιζομεν) à construire une cité idéale, ou que l'Athénien et ses deux compagnons parlent de leur conversation sur les lois comme d'un « amusement sérieux qui convient à des vieillards » (*Legg.* 685 a : παιδιὰ πρεσβυτικὴ σώφρονων ; 769 a), il est absurde d'en conclure, avec Couturat, que la *République* et les *Lois* sont mythiques. Ici παιδιά ne signifie pas « mythe », mais « recherche théorique, projet irréalisable, utopie » (et c'est de la même façon que nous devons interpréter les mots ὄναρ, ἐνύπνιον, μῦθος, μυθολογεῖν, appliqués à ces deux dialogues ; voir plus bas, p. 99 sq. et 100, n. 1). Les idées politiques de Platon sont un jeu, tout comme les œuvres écrites des philosophes (*Phædr.* 276 e : παγκάλη παιδιά), ou les créations de l'art, selon Schiller, parce qu'elles sont sans utilité directement pratique. Au reste, s'il fallait une preuve de l'usage abusif que fait Couturat du mot παιδιά, le *Parménide* nous la fournirait, car la seconde partie de ce dialogue est le plus bel exemple imaginable de dialectique pure, et pourtant Platon le qualifie, comme on sait, de « jeu — c'est-à-dire d'exercice — pénible » (*Parm.* 137 b : πραγματειώδης παιδιά). Cf. aussi *Phil.* 28 c, 30 e ; *Phædr.* 278 b. — D'autre part, il saute aux yeux que certains mots comme ἐπᾴδειν, ἐνθουσιάζειν, etc. sont employés par métaphore ou avec une légère ironie, et que d'autres ont, à côté de leur sens précis et en quelque sorte technique, un sens plus général. Ainsi, δόξα et ses composés peuvent signifier aussi bien « avis, jugement » (p. ex. dans *Tim.* 27 d) que « opinion » par opposition à ἐπιστήμη ; φαίνεσθαι ne désigne pas toujours la vraisemblance opposée à la vérité (notamment dans *Phæd.* 114 d, où ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα signifie au contraire : « puisqu'il est *manifeste* que l'âme est immortelle ») ; πιστεύειν et πεπεῖσθαι ont parfois le sens de simple « croyance » par opposition à la certitude fondée sur une démonstration, mais souvent aussi celui de « être convaincu », etc. Voir également plus bas, p. 99 (sur πείθειν), et p. 135, n. 3.

[2] D'après Couturat et Willi, ces indices sont, entre autres : les personnifications et les comparaisons, les invocations aux dieux, les citations de poètes, et même — du moins pour Couturat — les étymologies et les plaisanteries ! Or les personnifications et les comparaisons ne sont rien de plus qu'une particularité de style, très naturelle chez un poète tel que

des ouvrages entiers, tels que le *Phédon*, la *République* et les *Lois*. Qu'y a-t-il donc, en définitive, qui ne soit pas mythique, aux yeux de Couturat ? Tout juste la théorie des idées, et encore sous sa forme la plus vide et la plus abstraite. Après ces amputations impitoyables, la riche matière des dialogues apparaît étonnamment réduite [1] ; elle fait songer à un grand arbre dépouillé de ses frondaisons, et dont il ne reste que le tronc. Car, quelle que soit son importance, la théorie des idées n'est pas tout le platonisme, il s'en faut de beaucoup. C'est un principe qui n'a de valeur que par l'ensemble de ses conséquences : psychologie, morale, politique, etc. Or tout cela, Couturat l'exclut en bloc de la philosophie ; il ne veut y voir que des « mensonges utiles », à l'usage de la foule ignorante, et des fictions « destinées à bercer l'enfant qui est en chacun de nous, même chez le philosophe [2] ».

Platon, qui donne spontanément une forme plastique aux abstractions (voir plus bas, p. 269-278) ; on en trouve partout, même dans les exposés purement dialectiques. Les plaisanteries, elles aussi, sont tout à fait dans la manière de Socrate et de Platon, qui détestaient l'un et l'autre le pédantisme, et savaient égayer d'un sourire les discussions les plus sérieuses (voir, p. ex., la discussion de Socrate avec Thrasymaque, au l. I de la *République*). Les invocations ne prouvent rien non plus, puisque Platon les emploie plaisamment dans des passages qui n'ont pas du tout le caractère mythique (p. ex. *Rep.* 432 c, 451 a ; *Phil.* 25 b). Enfin, s'il est vrai que Platon critique durement la poésie, et reproche aux sophistes de prendre les opinions des poètes pour des arguments (*Prot.* 347 c-348 a), il ne faut pas oublier, d'autre part, que les Grecs conféraient aux poètes une autorité toute spéciale ; ils les étudiaient dès l'enfance, savaient leurs œuvres par cœur, et invoquaient leur témoignage beaucoup plus volontiers que ne le feraient des modernes (cf. à ce sujet Girard, *L'éducation athénienne*, Paris, 1889, p. 139-144 ; J. Adam, *Rel. teachers of Gr.* p. 7-14). Platon en use de même avec eux, et les cite abondamment, surtout Homère. Beaucoup de ces citations se trouvent dans des mythes ou des passages mythiques, mais on en rencontre tout autant ailleurs, de sorte qu'elles n'ont pas, par elles-mêmes, la valeur d'un indice.

[1] C'est ce qu'a déjà remarqué Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 3 sq. [= *Et. de phil.* p. 49]. Et il ajoute avec raison que, quoique Platon « se montre fort sévère pour certaines fictions poétiques », l'interprétation de Couturat empêche de comprendre « que lui-même se soit si souvent abandonné à sa fantaisie et qu'il ait introduit tant de fictions et de poésie dans son œuvre. Un philosophe ennemi absolu des mythes ne fait pas tant de mythes. »

[2] *Compte rendu...* ibid. p. 15 sq.

Mais, pour qu'une conclusion aussi paradoxale fût légitime, il faudrait démontrer deux choses : 1° que μῦθος désigne toujours des fables sans portée ; 2° que les autres indices sont des équivalents absolus de μῦθος. Or c'est précisément ce que Couturat a négligé de faire, oubliant, semble-t-il, que les mots ne sont pas des signes algébriques, et que leur valeur, n'étant jamais indépendante du discours dont ils sont les éléments, doit être déterminée, dans chaque cas, d'après le contexte. S'il s'agissait d'un terme technique, on serait à la rigueur en droit d'admettre que sa signification est invariable. Mais μῦθος appartient au langage ordinaire ; il peut se dire de toute espèce de « parole », « discours » ou « récit » ; et quoique, dans la langue posthomérique, il tende à désigner plus particulièrement des récits fictifs, ce sens spécial n'élimine jamais complètement l'acception générale de « récit [1] ». D'autre part, rien ne nous autorise à supposer que Platon ait restreint l'usage de ce mot plus que ne l'ont fait les autres prosateurs grecs, et qu'il s'en soit servi exclusivement pour rendre ce que nous nommons en français des mythes.

Au surplus, il n'y a pas, à strictement parler, de terminologie platonicienne. Le jargon philosophique apparaît déjà chez Aristote ; il est inconnu de notre auteur, qui lui a toujours préféré la langue de la conversation, moins précise sans doute, mais aussi moins sèche et moins pédante [2].

[1] Μῦθος est employé sans aucune idée accessoire de fiction ou de légende dans Hom. *Il.* VIII, 29 ; *Od.* III, 94 et XI, 492 ; Aesch. *Prom.* 505, 641 ; *Pers.* 698, 713 ; Soph. *Ant.* 11 ; Eur. *El.* 346 ; Aristoph. *Vesp.* 725, etc. — Et, ce qui est plus intéressant encore pour nous, on le trouve fréquemment chez les philosophes présocratiques comme simple équivalent de λόγος, p. ex. dans Parmen. Diels, *Vors.* B, fr. 4, v. 1 ; et Emped. Diels, *Vors.* B, fr. 17, v. 14 sq. ; 23, v. 11 ; 24, v. 2 ; 62, v. 3 ; 114, v. 1.

[2] Sur la terminologie platonicienne, cf. Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 291-340. « In Plato, dit Campbell, at all events, philosophical terminology is incipient, tentative, transitional. » (P. 292.) Platon semble même condamner les définitions verbales précises, telles que les aimaient les sophistes (*Theaet.* 184 c ; *Polit.* 261 e ; *Rep.* 533 d ; *Legg.* 644 a, 864 a ; cf aussi *Euthyd.* 277 d-278 c ; *Rep.* 454 a ; *Theaet.* 166 b, 177 e ; *Soph.* 218 c ; *Legg.* 693 c).

Lors même qu'il veut exprimer des notions nouvelles et propres à sa doctrine, c'est au vocabulaire courant que Platon emprunte les termes dont il a besoin, et s'il leur confère de la sorte une valeur insolite, le sens technique, loin de supplanter le sens vulgaire, s'y ajoute simplement [1]. Il n'est pas jusqu'à εἶδος, ἰδέα, δόξα, etc., dont l'écrivain n'use avec la plus grande liberté, sans aucunement s'interdire de les prendre dans une foule d'acceptions diverses [2]. Puisque des mots comme ceux-là n'ont pas une signification rigoureuse et immuable, il doit en être *a fortiori* de même pour μῦθος. Or effectivement, bien qu'en théorie μῦθος désigne le discours fictif, par opposition à λόγος, discours vrai ou discours raisonné [3], de nombreux textes montrent que le philosophe ne se soucie guère de maintenir cette distinction, et que les deux termes sont souvent employés l'un pour l'autre [4].

[1] Par exemple, comme le remarque Jowett (Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* III, p. 379 sq.), ὅρος, chez Platon, a un sens plus général et moins abstrait que celui du mot technique *définition* (cf. *Rep.* 551 c ; *Legg.* 626 b). Il en est de même pour bien d'autres mots (εἶδος, ἰδέα, συλλογισμός, ὑπόθεσις, ὕλη, etc.) auxquels Platon laisse plus ou moins de leur sens populaire, tandis que, chez Aristote, ils ont déjà passé dans la langue des écoles.

[2] Pour les divers sens de εἶδος et ἰδέα, cf. Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 294-305, et Ritter, *Neue Unters. über Pl.* p. 228-326. Quant à δόξα, Lutoslawski (*Pl. logic*, p. 318) remarque que, dans *Rep.* 602 e, δοξάζω s'applique à la fois à la connaissance vraie et à l'opinion fausse, et que, dans *Theaet.* 190 a, δόξα signifie simplement « jugement ». — L'emploi de certains termes dans plusieurs acceptions différentes est signalé déjà par Diogène Laërce (III, 63) comme une particularité de la langue de Platon : Χρῆται δὲ καὶ ἐπὶ διαφερόντως σημαινομένων τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν.

[3] C'est le cas dans *Prot.* 320 c, 324 d, 328 c ; *Gorg.* 523 a, 527 a ; *Phæd.* 61 b ; *Tim.* 26 e ; *Legg.* 872 e.

[4] C'est, du reste, ce dont Couturat convient lui-même (*De Plat. mythis*, p. 9-12). Mais il croit écarter la difficulté en établissant, d'après deux passages de Platon (*Crat.* 408 c ; *Rep.* 376 e-377 a), qu'il y a deux espèces de discours : le discours vrai (λόγος ἀληθής) et le discours mensonger (λόγος ψευδής), et que le discours mensonger est précisément le mythe. Μῦθος serait donc, en quelque sorte, une espèce du genre λόγος. Voilà qui est parfait, mais en théorie seulement. Car en réalité, Platon n'observe pas toujours une distinction aussi rigoureuse, et comme il lui arrive plus d'une fois d'employer μῦθος dans des cas où il ne s'agit manifestement pas d'un

Si donc Platon lui-même appelle ses mythes μῦθοι, il ne s'ensuit pas que de son propre aveu, tout ce qu'il expose de cette manière soit ironique ou mensonger. Quant aux autres passages, leur assimilation à des mythes peut encore bien moins se justifier par des indices purement formels. L'erreur constante de Couturat. c'est d'accorder une importance excessive à de menus détails de style, au détriment de l'interprétation véritable, et de s'attacher aux mots plutôt qu'au sens, à la lettre plutôt qu'à l'esprit. La *République*, dit-il par exemple, est tout entière mythique. Pourquoi ? Simplement parce qu'elle n'est, en somme, qu'une longue « allégorie » fondée sur l'analogie des classes de l'Etat avec les parties de l'âme, et que les allégories ne diffèrent pas essentiellement des mythes [1]. La démonstration de l'immortalité dans le *Phèdre* ne sert que d'introduction au mythe ; donc elle est mythique, elle aussi [2]. Celle du *Phédon* n'est pas plus sérieuse, car Platon s'y est permis quelques plaisanteries qui suffisent, paraît-il, à lui enlever tout caractère dialectique : « Multæ facetiæ mythicam *Phædonis* virtutem denuntiant, quæ eo magis mirandæ sunt, et lectorem iure offendere possint, quod in gravissima quæstione et in funestissimo

λόγος ψευδής, ce mot μῦθος ne peut être à lui seul une preuve suffisante du caractère mensonger des passages mythiques. — Λόγος est employé pour μῦθος dans *Phæd.* 60 d ; Rep. 365 c, 378 a, 392 a ; *Legg.* 713 e. Inversement, μῦθος est souvent détourné de son sens ordinaire, surtout dans les *Lois*. C'est ainsi qu'il peut signifier : λόγος, « discours » ou « exposé » (*Tim.* 29 d, 59 c, 68 d, 69 b ; *Legg.* 752 a, 771 c ; *Ep.* VII, 344 d) ; « opinion » ou « théorie » (*Theaet.* 156 c, 164 d-e ; *Legg.* 719 c) ; « prescription » (*Legg.* 773 b, 790 c, 812 a) ; « exhortation » (*Legg.* 927 c). Μύθων ἕνεκα (*Legg.* 699 d) signifie « pour le plaisir de parler » ; ἐν μύθῳ (*Legg.* 841 c) « en théorie » ou « de façon utopique » (voir plus bas, p. 100, n. 1). La traduction de μῦθος ἀρετῆς (*Legg.* 645 b) est embarrassante ; ce qui est sûr, c'est que μῦθος n'y a pas le sens de « mythe » ou de « conte », ni celui d' « exhortation », comme le pense Ritter (*Pl. Ges.* p. 13 sq.) ; il faut le rendre probablement par « image, comparaison » (« Gleichnisrede », comme traduit Apelt, « representation » d'après England, *Laws of Pl.* I, p. 258 ; cf. 644 c : εἰκών), ou peut-être par « définition, notion ». C'est du moins la valeur qu'a μῦθος dans *Epin.* 980 a, et bien que l'authenticité de l'*Epinomis* soit douteuse, le cas mérite d'être signalé ici.

[1] Couturat, *De Plat. mythis*, p. 48 sq.

[2] *Op. cit.* p. 103.

die usurpantur [1]. » Raisonnement qui prouve, à défaut d'autre chose, que certains esprits insensibles à l'atticisme ne sauraient goûter l'humour exquis du dialogue platonicien. Le *Phèdre* nous apprend que, durant sa vie céleste, l'âme « contemple » (κατοπτᾷ) les idées ; or c'est impossible, puisque les idées sont immatérielles ; donc la réminiscence est mythique [2]. Mais à ce compte, la *Monadologie* ne le serait-elle pas également ? Car Leibnitz déclare que les monades « n'ont pas de fenêtres », et cette métaphore est un indice pour le moins aussi évident que la contemplation des essences éternelles [3] !....

On pourrait multiplier les exemples, mais ce serait perdre sa peine. Cette méthode, dont le principe se retrouve chez Willi, est indéfendable. Ne nous attardons pas davantage à la réfuter, et passons à l'examen d'un autre criterium, qui fut proposé par l'un des membres du jury à la soutenance de thèse de Couturat : Alfred Croiset.

2. Criterium d'A. Croiset et de Hirzel. — Selon Croiset, il y aurait un moyen « plus simple et plus précis » de distinguer le mythique du dialectique : « Est *dialectique* tout ce qui est exposé sous forme de *dialogue*, de discussion contradictoire ; est *mythique* tout ce qui est raconté sous forme de discours continu [4]. » En l'absence d'une publication sur ce sujet, nous devons nous accommoder de ce renseignement succinct, fourni par le procès-verbal de la soutenance. Mais bien que nous ne puissions pas connaître les arguments que Croiset

[1] *Op. cit.* p. 97.

[2] *Op. cit.* p. 17, 88. — La bévue de Couturat est d'autant moins pardonnable que Platon dit expressément qu'il s'agit d'une contemplation intellectuelle : ἦ.. ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῇ κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ (*Phaedr.* 247 c).

[3] Les arguments de Willi sont, pour la plupart, tout aussi faibles. Ainsi, il considère comme des indices de passages mythiques la prosopopée des lois dans *Crit.* 49 e-54 e, l'invocation à Dionysos et la citation d'Homère dans *Phil.* 61 b-c, 61 d, etc. (*Plat. Mythopoïie*, p. 23, 35 sq.).

[4] *Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl p. 15.

eût fait valoir en faveur de son criterium, ni surtout le parti qu'il en aurait tiré, la règle ci-dessus est assez claire pour qu'il nous soit permis de la discuter ; et nous y manquerons d'autant moins qu'un autre auteur, Hirzel, paraît établir entre le mythique et le dialectique une distinction semblable.

On sait que Hirzel a consacré un opuscule au problème des mythes. Toutefois, il n'y aborde pas la question qui nous intéresse présentement, et c'est de son grand ouvrage sur le dialogue considéré comme genre littéraire que nous extrayons ce qui suit [1]. Après avoir étudié en détail le dialogue platonicien, Hirzel relève que les derniers écrits du philosophe sont composés tout autrement que les premiers. Peu à peu, le dialogue a perdu son importance au profit du discours, si bien que le rapport de valeur qui existait primitivement entre eux se trouve renversé : le discours — ou le mythe, car, pour Hirzel, les deux choses n'en font qu'une — d'abord simple accessoire, est désormais l'essentiel ; il forme le corps de l'œuvre, dont il contient toutes les idées principales, tandis que le dialogue est réduit au rôle modeste d'introduction. Cette seconde manière ne succède pas brusquement à l'ancienne ; elle marque le terme d'une lente transformation qui n'est accomplie que dans le *Timée* et les *Lois*. Car les *Lois* méritent à peine le titre de dialogue, tellement les réponses de Clinias et de Mégille sont brèves au regard des longs discours de l'Athénien. « De vrai, dit Hirzel, les *Lois* sont un mythe [2]. » Et par cette conclusion, il montre clairement que, pour lui comme pour Croiset, tout ce qui n'a pas la forme d'un dialogue est *ipso facto* mythique [3].

[1] Hirzel, *Dial.* I, p. 264-271.

[2] Hirzel, *Dial.* I, p. 271 : « Platons hintergelassenes Werk über die Gesetze ist ein Dialog. Aber was für ein Dialog ! Kaum in anderer Weise als der Timaios, so dass was in den Gesprächen geäussert wird, gegenüber dem Vortrage der Hauptperson, hier des Atheners, kaum in Betracht kommt... In Wahrheit sind die Gezetze ein Mythus. »

[3] En fait, dans son opuscule *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato*, qui est antérieur de 24 ans à *Der Dialog*, Hirzel laisse déjà entendre qu'à son avis, mythe et discours continu d'une part, dialectique et dialogue d'autre part, ne font qu'un. (Cf. surtout p. 7 ; puis p. 10 sq., où la preuve de l'immortalité dans le *Phèdre* est donnée pour non dialectique, sous le seul prétexte que Socrate l'expose à Phèdre sans procéder par demandes et réponses.) Toutefois, ces allusions isolées ne constituent nullement un véritable criterium dont Hirzel se servirait systématiquement pour faire un inventaire complet des mythes. Son ouvrage ne nous offre effectivement rien de pareil, mais seulement une étude d'un nombre restreint de mythes, à savoir les quatre grands mythes eschatologiques, la fable du *Politique* et celle de l'Atlantide. Remarquons encore que, par une curieuse inconséquence, Hirzel oppose au second discours de Socrate dans le *Phèdre*, qui est mythique selon lui, le discours de Diotime dans le *Banquet*, qui pourtant devrait mériter la même épithète, s'il était vrai que la dialectique a nécessairement une forme dialoguée. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur tous ces points (voir plus bas, p. 160 sqq.).

Que vaut ce criterium ? Nous accordons volontiers qu'il est « simple ». Mais sa « précision » nous semble plus contestable, parce que, dans la pratique, il n'est pas toujours facile de décider si les propos de tel personnage mis en scène par Platon sont un discours proprement dit, ou une réplique qui, pour être d'une longueur inusitée, laisse cependant à l'exposé du sujet le caractère d'une conversation. C'est ainsi que, dans les *Lois*, il arrive à l'Athénien de garder la parole pendant un livre entier (livre V). Voilà, semble-t-il, un cas indubitable de discours continu. Et cependant, rien ne distingue essentiellement ce livre des autres, ni même — chose plus significative — de certains passages qui se rencontrent ici et là dans des dialogues antérieurs aux *Lois*. Lorsque Socrate, dans le *Protagoras*, explique un poème de Simonide [1], lorsque Calliclès, dans le *Gorgias*, soutient le droit du plus fort [2], ou que, dans la *République*, Glaucon, puis Adimante, font l'apologie de l'injustice [3], la discussion est suspendue, moins longtemps sans doute, mais de la même façon que dans les *Lois*. Nous voilà donc tenus de prétendre, contre l'évidence, que ces trois morceaux sont également des discours, et par conséquent des mythes. Car de ce point de vue, aucune raison ne peut être alléguée

[1] *Prot.* 342 a-347 a.

[2] *Gorg.* 482 c-486 d.

[3] *Rep.* 358 b-362 c et 362 e-367 e.

pour justifier une distinction entre eux et le cinquième livre des *Lois*.

D'ailleurs, nous ne faisons cette remarque qu'en passant, pour montrer une fois de plus qu'un criterium, quel qu'il soit, est incapable de déceler les mythes avec la précision d'une pierre de touche, et que l'on ne saurait se dispenser d'examiner soigneusement chaque cas particulier. Le reproche fondamental que nous adressons à Croiset, c'est de nous donner une formule qui est ou bien un truisme, ou bien une erreur. C'est un truisme si, détournant les adjectifs *dialectique* et *mythique* de leur sens actuel, il entend les prendre dans leur acception originelle, c'est-à-dire dans celle des mots grecs dont ils proviennent (διαλέγεσθαι, *converser* ; μῦθος, *récit*). Car sa formule n'est plus alors qu'une couple de définitions, et nous apprend seulement ceci : qu'il qualifie de dialectiques les passages dialogués, et de mythiques ceux qui revêtent la forme d'un discours.

Mais il est probable que Croiset laisse aux mots *dialectique* et *mythique* leur signification usuelle, la seule qu'ils aient dan notre langue, et qu'avec tous ceux qui ont étudié ce sujet, il appelle dialectiques les parties philosophiques de l'œuvre de Platon, et mythiques celles qui doivent être regardées comme non philosophiques, ou en tout état de cause, comme moins purement philosophiques que les autres. Si telle es bien sa pensée, il recommanderait, en définitive, de juger d'un texte quelconque de not e auteur d'après sa forme, et de le déclarer philosophique ou non, suivant que c'est un dialogue ou un discours [1]. Or l'on

[1] Cf. ces lignes d'Alfred Croiset, dans son *Histoire de la littérature grecque*, IV, p. 288 : « La dialectique marche d'un pas très sûr, mais elle n'a pas d'ailes pour franchir les abîmes d'inconnu qui barrent parfois la route à l'esprit humain. Devant les mystères des origines, devant ceux de la mort et de la vie future, elle hésite ou s'arrête... La limite de la science exacte est atteinte, mais non pourtant celle du rêve, de l'inspiration « dithyrambique » et divine... Si la raison proprement dite se trouble, l'intuition peut essayer de percer les ténèbres. Et Platon ne s'en fait pas faute. Les mythes, les images, les discours suivis et non dialectiques, les exposés largement synthétiques abondent dans son œuvre. » Ce passage ne permet pas de douter que, pour Croiset, les mythes et les discours suivis ne soient deux choses qui se confondent presque, sinon tout à fait.

Cf. Hirzel, *Dial.* I, p. 264 : « Die Bedeutung der dialogischen Form beruhte darauf, dass sie für die einzige galt, welche sich zur Darstellung eines wissenschaftlichen Inhalts eignete ; was nicht diese Form hatte, dem sollte nach Platons ursprünglicher Absicht eben dadurch das Zeichen der Unwissenschaftlichkeit aufgedrückt sein. »

ne serait fondé à procéder ainsi qu'au cas où il y aurait, chez Platon, deux modes d'exposition radicalement distincts, dont l'un, le dialogue, serait réservé à la philosophie, tandis que l'autre, le discours, appartiendrait en propre au mythe [1]. Et de fait, chacun conviendra qu'*en général*, les passages indiscutablement dialectiques sont dialogués — d'où le sens spécial que prend l'adjectif διαλεκτικός dès l'époque de Platon — tandis que les mythes sont des récits. Mais s'agit-il d'une simple préférence de l'écrivain, ou bien d'une règle qui ne souffre aucune exception ?

Pour nous en assurer, admettons provisoirement cette seconde hypothèse, et du même coup l'efficacité du criterium proposé par Croiset : nous ne tarderons pas, de la sorte, à reconnaître que nous faisons fausse route. Car, si réellement « tout ce qui est exposé sous forme de dialogue est dialectique », il s'ensuit que nous devons considérer comme tels plusieurs morceaux dont le caractère mythique est pourtant manifeste, par exemple ce qui a trait à la métempsychose dans le *Phédon*, à la réminiscence dans le *Ménon* [2], et, pour comble, le mythe du *Politique*, puisqu'il est en majeure partie dialogué [3] ! Inversement, la définition même du mythique comme étant « tout ce qui est raconté sous forme de discours continu » nous obligera d'assimiler aux mythes des textes non dialogués qui ne sont pas mythiques, ou qui, du moins, ne le sont que partiellement, entre autres les quatre brefs discours du *Protagoras*, du *Gorgias* et de la *République* dont nous avons parlé plus

[2] *Phaed.* 80 d-84 b, et *Men.* 80 d-86 c. Sur le caractère mythique de ces deux passages, voir plus bas, p. 60 sq. et 67-76.

[3] Le mythe du *Politique* commence dès la p. 268 d, mais ce n'est que tout à la fin, à partir de la p. 272 b, que le dialogue est interrompu.

haut[1], les six discours du *Banquet*, les trois discours du *Phèdre*[2], voire, à l'exemple de Hirzel, le *Timée* et les *Lois* tout entiers. En effet, c'est uniquement parce qu'il croyait à une corrélation rigoureuse entre le mythe et l'exposé continu que Hirzel attribua cette qualité aux deux dernières œuvres de Platon. Or, si le *Timée* passe à juste titre pour un εἰκὼς μῦθος, il le doit à des indices beaucoup plus probants, tels que la nature même de son sujet — c'est une physique, et la physique ne saurait s'élever au-dessus de la δόξα — l'anthropomorphisme du démiurge, et surtout l'insistance avec laquelle l'auteur nous dissuade de chercher dans cette cosmogonie une vérité dogmatique[3].

Quant aux *Lois*, nous ignorons pour quel motif on peut les déclarer mythiques. Sans doute, cette prétendue conversation n'est au fond qu'un soliloque du protagoniste ; mais, encore une fois, l'absence presque totale de dialogue n'est pas une preuve décisive, non plus d'ailleurs que la solennité religieuse et le caractère poétique du style, que Hirzel invoque également à l'appui de sa thèse[4]. Car la recherche des mots rares et des cadences n'est pas particulière aux *Lois* ; toutes les œuvres de la dernière période sont écrites dans le même goût[5], et deux d'entre elles, le *Sophiste* et le *Politique*, sont nettement dialectiques.

Mais il y a plus. D'après Hirzel, Platon aurait d'abord cru possible de traiter l'ensemble des problèmes philosophiques sous forme de dialogue ; par la suite, en revanche, son esprit plus mûr conçut des idées qui demandaient d'autres moyens d'expression, et c'est ainsi que, petit à petit, le mythe prédomina sur le dialogue[6]. Cette explication convient au *Timée*, où Platon aborde pour la première fois l'étude de l'origine et de la structure du monde sensible, c'est-à-dire

[1] Voir plus haut, p. 21.

[2] Sur les discours du *Banquet* et du *Phèdre*, voir plus bas, p. 112-116.

[3] Sur le caractère mythique du *Timée*, voir plus bas, p. 38-41 et 199-211.

[4] Hirzel, *Dial.* I, p. 271 : « Mit den Mythen haben sie die religiös-feierliche und poetische Sprache gemein. »

[5] Cf. Campbell, *Soph. and Polit. of Pl.* Gen. introd. p. xxviii sqq.

[6] Hirzel, *Dial.* I, p. 267.

un ordre de questions qu'il avait jusqu'alors négligées comme indignes d'attirer l'attention d'un philosophe, et qu'il ne pouvait, d'autre part, exposer à l'aide de la dialectique, parce que, selon ses propres principes, la matière n'est pas un objet de science. Mais les *Lois* ne sont ni une physique, ni une cosmologie. Platon y développe son idéal politique, il y trace à nouveau le plan de cet Etat parfait qui était déjà le thème central de la *République* ; et s'il a cru devoir modifier certains détails de ce plan, il en a cependant conservé toutes les lignes maîtresses. Les *Lois* diffèrent de la *République* dans la mesure où la rigueur de la théorie a été tempérée, afin de se rapprocher de la réalité ; il n'en reste pas moins que les deux ouvrages ont un sujet commun, et que ce sujet n'est pas de ceux qui rendent nécessaire l'emploi du mythe[1].

La forme elle-même n'est guère dissemblable, quoi qu'en dise Hirzel ; car, s'il est exact que le dialogue fait presque entièrement défaut dans les *Lois*, on doit avouer qu'ailleurs, et singulièrement dans la *République*, il est bien souvent plus apparent que réel[2]. Pour quelques exemples de vraie discussion — dans le livre I de la *République*, le *Phédon*, le *Protagoras*, le *Lachès*, etc. — combien n'y en a-t-il pas d'une conversation factice entre Socrate et un interlocuteur qui se borne à l'approuver ou à l'interroger ? Prenons le livre V de la *République* : d'un bout à l'autre, le texte en est extrêmement coupé, mais seulement par des répliques de Glaucon, dont la plupart sont trop insignifiantes pour constituer un véritable entretien, à plus forte raison un débat. Si l'on supprimait ces παντάπασι μὲν οὖν, ces καὶ μάλα, ces τί μήν, et tant d'autres locutions analogues qui interrompent, non sans quelque monotonie, les paroles de Socrate, on ne toucherait aucunement au fond du livre, mais

[1] Sur ce point, voir aussi plus bas, p. 98-100.

[2] Hirzel lui-même remarque que, à part le prologue (l. I), la *République* est en réalité un monologue de Socrate (*Dial.* I, p. 240 sq. ; cf. Wilamowitz, *Platon*, I, p. 441, 446). Dès lors, où voit-il une si grande différence entre la *République* et les *Lois* ? Et si le second de ces ouvrages est mythique, pourquoi le premier ne le serait-il pas aussi ?

cela suffirait pour en altérer profondément l'aspect, et pour en faire un discours suivi pareil à ceux des *Lois*.

Cette expérience démontre, nous semble-t-il, qu'on ne doit pas exagérer l'importance du dialogue, au point de l'identifier avec la dialectique, comme le font Hirzel et Croiset. A la vérité, les deux choses se tiennent d'assez près ; mais en s'éloignant de leur origine elles tendent à se différencier. Elles se confondaient presque dans l'enseignement de Socrate, parce que celui-ci visait surtout à définir les concepts, et que, d'autre part, il aimait mieux faire trouver les définitions à ses disciples, par des interrogations continuelles, que de développer lui-même ses raisonnements devant des auditeurs passifs. Il unissait donc étroitement la dialectique à la maïeutique, au dialogue par conséquent [1]. Et Platon fit de même dans ses premiers écrits, car, n'ayant pas alors d'autre ambition que de reproduire fidèlement les idées et les méthodes de son maître [2], il était naturel qu'il en respectât non seulement l'esprit, mais aussi la forme. Là, sans doute, est la principale raison pour laquelle il a préféré le dialogue à l'exposé didactique ; mais il n'est pas sûr que ce soit la seule, et l'on peut supposer que son choix avait encore d'autres motifs : d'abord un motif d'ordre littéraire, car il y a dans le dialogue un élément dramatique et descriptif bien fait pour tenter un artiste tel que lui, et peut-être aussi le désir d'éviter le plus possible les inconvénients qu'il reproche aux livres dans un passage fameux du *Phèdre* [3].

[1] Socrate ne conçoit la dialectique que sous forme de dialogue. Aussi, lorsque son interlocuteur, se sentant vaincu, refuse par dépit de continuer à répondre, sa recherche lui semble compromise (*Gorg.* 505 c-506 c), et il se plaint d'être réduit à parler comme un orateur populaire (519 d-e). A remarquer également que, même dans l'*Apologie*, il y a un dialogue avec Mélétus, et que, dans le *Banquet*, Socrate ne disserte pas sur l'amour comme les autres convives ; il interroge d'abord Agathon, puis rapporte son entretien avec Diotime.

[2] C'est ainsi que nous concevons l'attitude du disciple envers son maître, malgré le *Platon gegen Sokrates*, de E. Horneffe. Au reste, dans un ouvrage plus récent, l'auteur reconnaît que sa thèse primitive était pour le moins outrée.

[3] Ce dernier motif est contesté par Joël (*Zur Erkenntnis der geistigen*

Quoi qu'il en soit, le changement que nous remarquons dans la composition de ses ouvrages n'est nullement le signe de la disparition, ni même de la régression de la dialectique ; ses causes sont bien différentes. Le dialogue présente des avantages indéniables, mais il a aussi ses défauts ; il ralentit l'exposé, et rend la marche de la pensée plus difficile à suivre. C'est probablement pour cela que Platon finit par se libérer en fait, sinon en apparence, de cette tradition socratique. Mais il ne renonçait pas pour autant à la dialectique dans ce qu'elle a d'essentiel, à savoir les procédés de logique inductive et déductive. Ce qui tendait à disparaître, c'est seulement la forme que ces procédés avaient revêtue tout d'abord ; quant à la méthode, elle subsistait au contraire, comme une acquisition définitive de la philosophie [1].

Cette métamorphose de la dialectique ne s'achève que chez Aristote, par l'abandon pur et simple du dialogue. Toutefois, dans les derniers écrits de Platon, on trouve déjà certains passages qui sont dialectiques, mais non plus dialogués. C'est ainsi que Timée, au début de l'ouvrage du même nom, disserte sur l'être et le devenir, oppose le monde intelligible, cause de soi et philosophiquement connaissable, au monde sensible, simple copie sur laquelle on ne peut émettre que des opinions vraisemblables [2] : bref, son discours n'a rien de mythique ; c'est une démonstration dans les règles. De même, au livre V des *Lois*, l'Athénien explique pourquoi l'âme est plus digne de soin que le corps [3]. Il parle seul, mais à l'inverse de ce que nous

Entw. Pl. p. 54-90). D'après Joël, aucun livre ne pouvait, dans l'opinion de Platon, suppléer l'enseignement oral, même s'il était rédigé sous forme de dialogue. Les dialogues de Platon n'ont donc pas un but didactique ; en les écrivant, leur auteur voulait seulement faire œuvre d'artiste.

[1] Cf. E. Goblot, *Vocabulaire philosophique*, Paris, 1908, art. « Dialectique » : « La dialectique, c'est d'abord la méthode qui procède par dialogues... Mais le dialogue n'est que la forme de la méthode socratique, et cette forme n'est pas nécessaire. »

[2] *Tim.* 27 d-29 d. Sur ce passage, voir plus bas, p. 40 sq.

[3] *Legg.* 726 a-728 e.

imaginions plus haut pour un texte de la *République*, il serait facile de donner à chacune de ses déductions une forme interrogative, puis d'y intercaler de courtes réponses par lesquelles Clinias ou Mégille marqueraient leur assentiment. Et aussitôt, l'exposé de l'Athénien deviendrait semblable à tel passage dialogué du *Phédon* ou de la *République* sur le même sujet[1]. La dialectique n'est donc pas indissolublement liée au dialogue, et nous ne pouvons pas affirmer *a priori* que partout où le dialogue manque, la dialectique manque également, que tout exposé continu est mythique. En d'autres termes, le criterium de Croiset et de Hirzel doit être rejeté.

[1] P. ex. *Phaed.* 64 a sqq., 80 a sqq. ; *Rep.* 585 a sqq.

CHAPITRE II

Personne n'ayant suggéré, sauf erreur, un troisième criterium des mythes, nous allons procéder nous-même à la distinction du mythique et du dialectique. Mais, tout d'abord, qu'est-ce au juste que le mythique, et à quels signes peut-on le reconnaître ? Nous ne serons capable de répondre à cette question qu'après une analyse des passages qui sont unanimement considérés comme des mythes [1]. En voici la liste :

1° *Prot.* 320 c-322 d [2]. — Prométhée et Epiméthée, et l'origine de la vertu politique.

2° *Phaedr.* 259 a-d. — Les cigales.

3° *Phaedr.* 274 c-275 b. (Cf. *Phil.* 18 b-d.) — Theuth et l'invention de l'écriture.

4° *Polit.* 268 d-274 e, et *Legg.* IV, 713 a-714 a. — L'âge de Cronos et l'âge actuel ; les deux mouvements contraires et alternatifs de l'univers.

5° *Rep.* II, 359 b-360 d. — L'anneau de Gygès.

[1] C'est en effet le seul moyen d'éviter une difficulté qui menace de compromettre tout essai d'étude empirique des mythes. D'une part, une bonne définition doit être, non pas posée *a priori*, mais tirée des textes mêmes. D'autre part, il est impossible de déterminer exactement les textes qui doivent entrer en ligne de compte, si l'on ignore en quoi consiste le mythique. Il y a là une sorte de cercle vicieux. Force est donc de chercher dans les passages qui sont incontestablement des mythes les éléments d'une définition préliminaire, permettant de trancher des cas plus compliqués. Remarquons encore que Couturat a procédé de la même façon que nous. Mais il a obtenu des résultats tout autres, parce que sa première analyse des mythes était défectueuse, comme nous l'avons montré en discutant son criterium.

[2] Jowett (*Dial. of Pl.* II, p. 316 sq.) prolonge à tort le mythe jusqu'à la p. 328 d, c'est-à-dire jusqu'à la fin du discours de Protagoras.

6° *Rep.* III, 414 b-415 d. (Cf. *Legg.* II, 663 e.) — Les γηγενεῖς et les trois races d'hommes.

7° *Conv.* 189 d-193 d. — L'humanité primitive et la différenciation des sexes.

8° *Conv.* 203 a-204 c [1]. — La naissance d'Erôs.

9° *Tim.* 20 d-26 d, et *Criti.* 108 d-121 c. — L'Atlantide.

10° Les quatre grands mythes eschatologiques :

a) *Gorg.* 522 e-527 e.

b) *Phaed.* 107 d-115 a [2].

c) *Rep.* X, 614 a-621 d.

d) *Phaedr.* 246 a-257 b. [3].

11° *Tim.* 41 a-44 c et 90 e-92 c. — La création et l'incarnation des âmes ; la métempsychose.

12° Allusions isolées à des traditions concernant la vie future, la rétribution après la mort, la métempsychose, etc. :

a) *Apol.* 40 c, 40 e-41 c, et *Crit.* 54 b-c. [4].

b) *Men.* 81 a-c. [5].

c) *Phaed.* 63 b-c, 67 a-b, 69 c.

d) *Rep.* V, 469 a-b (cf. *Crat.* 398 a-c) ; VI, 496 e, 498 c, d ; VII, 540 b-c.

[1] Chose étrange, ce mythe ne figure pas dans la liste de Jowett (*loc. cit.*). Quant à Stewart (*Myths of Pl.* p. 414, 428-430), il prolonge à tort le mythe jusqu'à la p. 212 a, c'est-à-dire jusqu'à la fin du discours de Socrate. — Sur l'ensemble des discours du *Banquet*, voir plus bas, p. 112-116.

[2] Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 579, n. 2) et Jowett (*loc. cit.*) font commencer le mythe du *Phédon* seulement à la p. 110 b. A tort, selon nous, car dès la p. 107 d, Socrate se met à parler du jugement des âmes désincarnées dans l'Hadès, de la métempsychose, etc. Or tout cela constitue précisément le sujet principal des mythes eschatologiques, de celui du *Phédon* en particulier ; et Socrate y revient à la fin de son récit, après une longue parenthèse sur la vraie nature de la terre. Rien donc ne justifie une coupure de ce discours en deux parties (107 d-110 a et 110 b-115 a), dont la seconde seule serait mythique, d'autant plus que, dès le début, Socrate s'exprime sur ce ton dubitatif qui, comme nous allons le voir, est particulier aux mythes (cf. 107 d : λέγεται ; 108 d). — Quant à la théorie physique intercalée dans le mythe, son caractère mythique a été nié, contre toute évidence, par Teichmüller. A ce sujet, voir plus bas, p. 61-66.

[3] Jowett (*loc. cit.*) place à tort le début de ce mythe à la p. 244 a. — Sur l'ensemble des discours du *Phèdre*, voir plus bas, p. 112-116.

[4] Voir plus bas, p. 138-143.

[5] Voir plus bas, p. 67-76 et 138-143.

e) *Theaet.* 177 a.

f) *Legg.* IX, 865 d-e, 870 d-e, 872 d-873 a, 880 e-881 a ; X, 903 b-905 c [1] ; XI, 927 a-b ; XII, 959 a-c.

g) *Ep.* VII, 335 a-c.

Quoique très divers de fond et de forme, ces mythes présentent toutefois certains caractères communs. Quand nous les aurons déterminés, nous pourrons mieux juger dans quelle mesure d'autres éléments de la doctrine platonicienne doivent être tenus pour mythiques, en raison de leur analogie plus ou moins marquée avec les mythes proprement dits. C'est donc par l'examen de ces derniers que nous devons commencer ; mais auparavant, il ne nous sera peut-être pas inutile de préciser le sens du mot *mythe*. En voici quelques définitions :

1° « D'une manière générale, les mythes sont des récits d'événements qui sont, en partie du moins, surnaturels ou irrationnels, qui toutefois sont limités dans le temps, dont les acteurs sont des personnages humains ou analogues à des êtres humains, et qui ont toujours lieu, dans chaque pays, avant la période historique » [2].

2° « Récit fabuleux, d'origine populaire et non réfléchie, dans lequel des agents impersonnels, le plus souvent les forces de la nature, sont représentés sous forme d'êtres personnels, dont les actions et les aventures ont un sens symbolique » [3].

3° « Der Mythus ist die Philosophie der kindlichen Menschheit. Unfähig die von ihr beobachteten Naturvorgänge objektiv zu denken, personifiziert und idealisiert er dieselben, freilich immer in den Schranken der Menschlichkeit » [4].

4° « A story, the spontaneous product of a primitive unreflecting and uncritical consciousness, in which the

[1] Voir plus bas, p. 123, n. 2.

[2] *La grande encyclopédie*, art. « Mythologie ».

[3] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, éd. par la Soc. franç. de philos. sous la direction de Lalande, Paris, 1926, art. « Mythe ».

[4] Kirchner-Michaëlis, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig, 1911, art. « Mythus ».

forces of nature or other agents are represented in personal or quasi-personal forms and as performing superna ural or superhuman actions... A myth differs from a fable or parable in being direct and spontaneous, having in it no elements of reflection or external design » [1].

5° « Le mythe n'est-il pas l'expression d'une pensée encore enfantine qui n'a pas encore su s'élever de l'image au concept, qui sait déjà raconter et qui ne sait pas encore expliquer ? » [2].

6° « Toute phrase appliquée à un objet infini est un mythe ; elle renferme dans des termes limités et exclusifs ce qui est illimité » [3].

7° Selon Ribot, le propre du mythe est d'animer les objets inanimés, et de concevoir toute la nature à l'image de l'homme [4].

8° D'après Wundt, le mythe a deux caractères essentiels : d'une part, il anime et personnifie les objets (« der Mythus belebt die Gegenstände ») ; d'autre part — et c'est ce que méconnaissent tous ceux qui veulent en donner des interprétations symboliques ou rationalistes — il est tenu pour une réalité immédiate (« als unmittelbar gegebene Wirklichkeit »). Par conséquent : « Die ursprünglichen Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie werden als objektive Wahrnehmungsinhalte, nicht als bloss subjektive Vorstellungen aufgefasst ». Soit, par exemple, le cas d'un primitif qui croit que l'âme d'un absent lui apparaît en songe. Cette croyance n'est rien moins qu'une « théorie » destinée à « expliquer » les rêves. De fait, le sujet ne met pas en doute que cette image de son esprit ne soit une réalité objective, à savoir le double de l'absent, et il ne se propose nullement de définir le mécanisme du rêve ou la nature de l'âme [5].

***

De toutes ces définitions, il appert que les mythes en

[1] *Dictionary of philosophy and psychology*, ed. by Baldwin, art. « Myth ».
[2] Bréhier, *Philosophie et mythe*, Rev. de mét. et de mor. 22, 1914, p. 362.
[3] Renan, *De la métaphysique et de son avenir*, Rev. des deux mondes, 25, 1860, p. 389.
[4] Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, 1900, p. 103 sqq.
[5] W. Wundt, *Völkerpsychologie*, IV, *Mythus und Religion*, Leipzig, 1910, p. 64-71.

général sont des produits spontanés d'une pensée enfantine qui ne sait pas encore distinguer l'objectif du subjectif, le réel de l'imaginaire ; que, d'autre part, ils font un usage constant de l'anthropomorphisme et du surnaturel. En est-il de même pour les mythes des dialogues ? Assurément, ils présentent le second de ces deux caractères fondamentaux, car les personnifications y abondent, les unes simplement empruntées à la mythologie grecque, par exemple Cronos, Zeus, Prométhée, Erôs, etc., d'autres imaginées par Platon, comme le démiurge. De plus, le fabuleux y joue un rôle important : ici, ce sont nos lointains ancêtres que Zeus punit de leur rébellion en les coupant par la moitié ; là, c'est la métamorphose des hommes en cigales, ou le renversement fantastique de l'ordre universel qui se produit chaque fois que la divinité abandonne la direction du monde ; ou encore la vertu merveilleuse de l'anneau de Gygès, ce dernier trait, d'ailleurs, étant plutôt du domaine de la fable ou du conte de fées que de la mythologie proprement dite. A cet égard, donc, les mythes platoniciens répondent parfaitement à la définition que nous avons donnée plus haut.

En revanche, ils ne sont rien moins que l'expression directe et naturelle d'une pensée inapte au maniement des concepts. La débilité de la raison pourrait être à la rigueur invoquée s'il s'agissait des présocratiques ; mais il n'est pas nécessaire, pensons-nous, d'expliquer pourquoi un jugement semblable ne saurait convenir à Platon. L'aisance avec laquelle il se mouvait parmi les abstractions eût pu le dispenser de recourir à des images, et rien, par exemple, ne le forçait de peindre Erôs sous l'aspect d'un vagabond, fils de Poros et de Pénia, puisque, dès avant le début de ce mythe, la nature de l'amour se trouvait définie rationnellement comme « intermédiaire entre le mortel et l'immortel ». D'autre part, nous ne saurions le soupçonner de prendre ces rêveries pour une réalité immédiate. Seuls les primitifs, enchaînés leur vie durant dans la caverne symbolique, peuvent être victimes d'une pareille illusion. Mais si quelqu'un doit y échapper, c'est bien le sage qui, pour avoir

contemplé les idées pures à la clarté d'un soleil intelligible, en vient à refuser l'existence au monde sensible tout entier. Platon n'est pas dupe des fables qu'il mêle à sa philosophie ; il l'est si peu qu'en général, il les désigne expressément comme telles.

Enfin, nous avons à peine besoin de dire que les mythes platoniciens sont tout le contraire d'une création naïve et irraisonnée. Sauf peut-être quelques menus détails dont l'écrivain les enjolivait au gré de sa fantaisie, pour leur donner plus de charme et de vraisemblance, rien d'essentiel n'y est laissé au hasard. Le travail de la réflexion est habilement dissimulé, mais on le devine sous l'apparente liberté du récit ; et d'ailleurs, nous avons, sur ce point, le témoignage de Platon lui-même, puisqu'il esquisse, dans la *République*, une théorie des mythes. On sait qu'après avoir critiqué les fables racontées par Hésiode et Homère, il recommande au législateur de censurer les poètes dont les inventions offensent à la fois la morale et la dignité divine. Or il s'est soumis le premier aux règles qu'il avait énoncées en cette matière, et non sans s'inspirer largement de cette mythologie grecque qui était comme le patrimoine artistique et religieux de sa race, il l'a transfigurée et purifiée, il en a retranché, par un choix pleinement conscient, tout ce qui heurtait ses principes philosophiques.

Nous pouvons donc affirmer qu'en dépit d'une ressemblance extérieure, les mythes de Platon diffèrent profondément, quant à leur origine et à leur sens, des véritables mythes, de ceux qu'étudie l'histoire des religions. Ils ne sont pas l'expression spontanée et anonyme de l'imagination populaire, mais l'œuvre réfléchie d'un penseur qui, plus qu'aucun autre, a méprisé la cécité intellectuelle de la foule. Appelons-les néanmoins des mythes, selon l'usage [1],

[1] Cf. *Dictionary of philosophy and psychology*, loc. cit. : « In an abusive sense, the term [myth] has become a synonym for pure fiction, although the author of a myth is not conscious of producing a fictitious representation. » De même, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, loc. cit. : « Exposition d'une idée ou d'une doctrine sous une forme volontairement poétique et quasi-religieuse, où l'imagination se donne carrière, et mêle ses fantaisies aux vérités sous-jacentes. »

mais en prenant garde que ce nom n'influence à notre insu le jugement que nous porterons sur eux. Faute de les avoir distingués comme il se doit des mythes proprement dits, beaucoup de critiques les ont examinés avec l'idée préconçue que c'étaient des fables absurdes et indignes de Platon [1]. Or ils méritent mieux qu'un tel dédain. Sans parler de leur beauté littéraire, dont l'éclat ne se ternira jamais, leur importance dogmatique est manifeste pour les esprits non prévenus ; car, quoi qu'on en ait dit, ils tiennent au reste de la doctrine par des liens si solides et si nombreux qu'ils défient toute tentative de séparation brutale, semblable à celle de Couturat.

Puisque le terme de *mythe* n'a pas son acception usuelle, quand il s'agit des dialogues, quel en est le sens précis ? Pour le définir, nous pourrions nous contenter des traits que nous avons déjà reconnus aux mythes platoniciens, à savoir le surnaturel et l'anthropomorphisme. Mais nous préférons prendre pour signes distinctifs du mythique des caractères moins superficiels et surtout mieux appropriés à notre dessein. En effet, comme nous l'avons dit d'emblée, une étude des mythes doit servir à l'interprétation générale du platonisme, et conclure par un jugement de valeur sur les parties de l'œuvre dont la signification philosophique est indécise. Or, au nombre de ces parties, il faut compter en première ligne tous les mythes dont nous avons donné la liste, d'abord parce qu'ils apparaissent trop fabuleux pour être autre chose que l'expression symbolique de la pensée de Platon, et ensuite parce que celui-ci n'y montre généra-

[1] C'est l'erreur où est tombé, plus que tout autre, Couturat, chez qui l'on trouve explicitement la fausse conclusion dont nous parlons : « Mythi [sc. les mythes en général] nihil aliud quam antiquæ, poeticæ, religiosæ fabulæ sunt, quæ falsa pro veris exhibent. Unde facile concludere licet *Platonicos quoque mythos* mendaces esse et fallaces. » (*De Plat. mythis*, p. 59.) Cf. aussi Döring, *Die eschatologischen Mythen Pl.* Arch.für Gesch. der Phil. 6, 1893, p. 475.

lement pas son assurance accoutumée. Presque toujours, il nous laisse entendre que les matières exposées de la sorte sont délicates, et que, soit par leur nature, soit pour d'autres raisons elles échappent à sa compétence de philosophe. Les traiter dialectiquement est impossible, ou en tout cas si difficile et si long qu'il vaut mieux les développer sous la forme plus libre d'un récit [1]. Ce récit — ou ce mythe, puisqu'en grec μῦθος signifie indifféremment l'un et l'autre — n'est pas rigoureusement enchaîné ; il ne peut donc prétendre à la solidité d'une démonstration. Mais Platon ne cherche pas à dissimuler ce défaut ; au contraire, il y insiste, comme s'il craignait que son lecteur ne prête à ses paroles une portée qu'elles n'ont pas.

Symbolisme, liberté de l'exposé, imprécision prudente de la pensée volontairement maintenue en deçà de la franche affirmation, tels sont, à notre avis, les trois caractères essentiels des mythes platoniciens, telle est aussi la cause de la perplexité des critiques qui les interprètent. Supposons, en effet, que le langage de Platon y soit le même qu'ailleurs : jugées à la lumière de la science moderne, ces conceptions ne nous en paraîtraient pas moins extravagantes et dépourvues de toute vérité objective ; en revanche, leur vérité subjective, c'est-à-dire celle que leur attribuait l'écrivain, ne pourrait être révoquée en doute, et nous admettrions sans hésiter qu'en parlant, par exemple, des bouleversements cosmiques dans le *Politique*, Platon était d'aussi bonne foi que l'auteur de la Genèse racontant la création du monde en six jours. Si, inversement, ces mythes s'offraient à nous comme de vulgaires fables, imaginées par jeu ou par calcul, chacun saurait qu'il n'y faut chercher que de la pure fiction, et le scepticisme du philosophe dans les dernières pages du *Gorgias* ou de la *République* ne serait pas moins évident que celui de Lucien dans le Κατάπλους. Mais en fait, Platon se tient à égale distance de ces deux extrêmes, et quoique, visiblement, il n'attache pas la même

[1] Pour les détails et les références, voir plus bas, p. 216, n. 1.

valeur aux mythes qu'à la dialectique, il les présente de telle sorte que nous ne pouvons guère les tenir pour de simples badinages. Dès lors, notre embarras est grand : où finit la vérité positive ? où commence le symbole ? quel est le sens exact de tel ou tel détail figuré ? Autant de questions difficiles en elles-mêmes, et rendues plus épineuses encore par cette ironie discrète qui caractérise la manière de Platon, et nous fait douter si, parfois, il n'affecte pas d'être sérieux pour se mieux jouer de nous.

En précisant le problème que nous voulons élucider, nous avons, *ipso facto*, circonscrit le champ de notre étude. Celle-ci embrassera tous les passages dont la lettre peut être suspectée. A vrai dire, quelques-uns de ces passages ne sont pas mythiques, au sens rigoureux du terme, parce que les caractères extérieurs des mythes leur font partiellement ou totalement défaut. Mais, du point de vue où nous nous plaçons, leur forme n'a qu'une importance secondaire, et nous devrons les examiner au même titre que les mythes proprement dits, puisque leur interprétation soulève des difficultés analogues [1]. Prenant le mot dans une acception très large, que d'ailleurs la plupart de nos devanciers ont implicitement admise [2], nous appellerons donc mythique — outre les récits nettement légendaires, mais à l'exclusion des allégories [3] — tout ce que le philosophe expose, soit d'une façon symbolique, soit en marge de la « science » véritable et sans l'aide de la dialectique, c'est-à-dire comme une probabilité, non comme une certitude.

[1] En d'autres termes, notre étude comprendra, non seulement les μῦθοι, ou mythes proprement dits, mais aussi le μυθώδες, c'est-à-dire tous les passages assimilables à des mythes.

[2] Sauf Ueberweg et Stumpf, qui réduisent le mythique à l'allégorique (voir plus bas, p. 38 sq.). Au contraire Deuschle (*Plat. Mythen*, p. 15) dit très justement : « Man darf das Mythische der platonischen Philosophie auch nicht bloss auf die zu einer abgerundeten, selbständigen Darstellung erwachsenen und ausgebildeten Mythen beschränken. Vielmehr durchdringt und durchzieht es die ganze platonische Philosophie. »

[3] Sur ce point, voir plus bas, p. 101-105.

CHAPITRE III

La définition qui précède nous permet de discuter maintenant les cas litigieux. Nous commençons par les textes qui, à notre avis, doivent rentrer dans la catégorie des mythes.

1. Tim. 29 d-92 b, sauf 51 b-52 d. (Naissance du monde ; théorie de la nature). — La cosmologie du *Timée* est généralement regardée comme mythique. Toutefois, la thèse contraire a été soutenue par quelques auteurs, Ueberweg et Stumpf notamment [1], qui la justifient de la manière suivante : Platon, disent-ils, en déclarant à plusieurs reprises que sa physique est « vraisemblable », la distingue, non seulement de la science rigoureuse, fondée sur la dialectique, mais aussi des mythes. Car un mythe ne peut être que vrai ou faux, faux s'il est compris selon la lettre, et vrai comme expression figurée d'une idée abstraite ; en aucun cas, il ne saurait être vraisemblable, puisque le vraisemblable répond,

[1] Ueberweg, *Ueber die plat. Weltseele*, Rhein. Mus. N. F. 9, 1854 p. 76, n. 40, et *Unters. über die Echtheit und Zeitfolge plat. Schr.* p. 287-289 ; Stumpf, *Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten*, Zeits. für Phil. und philos. Kritik, 54, 1869, p. 118-120. Cf. aussi Volquardsen, *Pl. Theorie vom Mythus*, p. 21. — De plus, il convient de remarquer que le *Timée* ne figure pas dans la liste des mythes dressée par Jowett (*Dial. of Pl.* II, p. 316 sq.). Toutefois, Jowett reconnaît que : « the Timaeus is more imaginative and less scientific than any other of the Platonic dialogues », et ailleurs, il dit ceci : « That there is a degree of confusion and indistinctness in Plato's account both of man and of the universe has been already acknowledged. We cannot tell (nor could Plato himself have told) where the figure or myth ends and the philosophical truth begins. » (*Op. cit.* III, p. 420, 424.)

sinon toujours et complètement, du moins souvent et partiellement, à la réalité des phénomènes [1].

Cette argumentation nous montre fort bien en quoi consiste le désaccord : si Ueberweg et Stumpf se refusent à ranger le *Timée* parmi les mythes, c'est uniquement parce que leur définition du mythique diffère de la nôtre. Pour eux, un exposé ne peut être appelé mythique que s'il est figuré, à la manière d'une allégorie [2] ; pour nous, il mérite ce nom dès l'instant qu'il n'est pas dialectique. Or le *Timée* satisfait sans aucun doute à cette dernière condition, car l'imprécision de la pensée n'est avouée nulle part avec plus de franchise, nous dirions presque d'humilité, que dans cette théorie de la nature. Dès le début, Timée convient qu'« il est difficile de trouver l'auteur et le père de cet univers, et, quand on l'a trouvé, impossible de le révéler à la foule » [3]. Puis il explique que les objets dont il va parler sont, non pas les essences immuables et intelligibles, mais des copies imparfaites et changeantes de ces essences. Or « ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance », si bien qu'un discours sur le monde sensible participe nécessairement de ses défauts ; il ne peut prétendre à une exactitude

[1] Cf. Ueberweg, *Ueber die plat. Weltseele*, loc. cit. : « Bei der wahrscheinlichen Rede ist ein genaues Zusammentreffen mit den wirklichen Vorgängen sehr wohl möglich und wird auch im Allgemeinen vorausgesetzt, wiewohl das Einzelne unbeweisbar bleibt ; bei mythischer Darstellung dagegen entspricht das Gesagte nach seinem Wortsinn überhaupt nicht der Wirklichkeit... sondern dient nur als bewusste oder unbewusste Fiction zur bildlichen Einkleidung einer tiefer liegenden Wahrheit. » De même Stumpf, *ibid.* p. 119 : « Der Mythus schliesst Wahrscheinlichkeit aus, denn er kann wörtlich genommen nur falsch, dem Sinne nach gedeutet nur wahr sein. »

[2] Cf. Stumpf, *ibid.* p. 119, n. 1 : « Ich kann das eigentlich Mythische nur... als parabolisch, allegorisch, und Alles, was nicht unter diesen Begriff fällt, wörtlich als philosophische Lehre von mehr oder weniger Gewissheit betrachten. » Cette définition est fort contestable, mais le pire, c'est que l'auteur ne lui reste pas fidèle, et qu'après avoir restreint indûment le concept du mythique, il l'élargit ensuite (p. 250 sq. et 251, n. 1) de la façon la plus inattendue, et parle tout comme un autre des mythes exprimant une opinion vraisemblable (wahrscheinliche Meinung) sur la physique (*Timée*), la vie future, etc. !

[3] *Tim.* 28 c.

absolue, ni être toujours d'accord avec lui-même [1]. Cette idée est reprise plus loin, dans une courte digression, et comme la première fois, Timée déclare qu'il n'y a de science certaine que de l'espèce invisible et incréée, tandis que l'espèce visible et engendrée comporte une simple opinion vraie, fondée sur la sensation [2]. Quant à la *χώρα*, étant intermédiaire entre les deux premières espèces, elle est connue par un « raisonnement bâtard », également intermédiaire entre la science et l'opinion [3].

Que le *Timée* soit un discours vraisemblable ou allégorique [4], de toute façon, c'est donc un mythe, sauf deux passages, le préambule et la digression [5], qui sont nettement dialectiques, tant par leur contenu que par leur forme. Car l'opposition des deux mondes, intelligible et sensible, est à la base même du platonisme, avec celle de la science et de l'opinion qui dérive de la première dans l'ordre de la connaissance. Le philosophe les a marquées cent fois [6], et toujours, ici comme ailleurs, d'un ton de certitude inébranlable qu'il est bien éloigné d'avoir dans les mythes [7]. De plus, la structure purement logique du préambule est significative : deux choses sont d'abord distinguées, l'être éternel et immuable (*τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*) objet de la *νόησις μετὰ λόγου*, et le devenir perpétuel (*τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε*), objet de la *δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου*. Puis vient ce syllogisme, qui a pour majeure

[1] *Tim.* 29 c.
[2] *Tim.* 51 d-52 a.
[3] *Tim.* 52 a-b.
[4] A ce sujet, voir plus bas, p. 199-211.
[5] *Tim.* 27 d-29 d et 51 b-52 d.
[6] Pour la distinction de la *δόξα* et de l'*ἐπιστήμη*, cf. *Gorg.* 454 e ; *Men.* 97 e-98 b ; *Crat.* 439 e-440 c ; *Conv.* 202 a ; *Rep.* V, 475 e-480 a, VI-VII ; *Theaet.* 186 d, etc. — L'origine de cette distinction est plus ancienne que Platon (cf. PARMEN. Diels, *Vors.* B, fr. 1, v. 28-30).
[7] Sans doute, dans le *Timée*, il n'y a pas à proprement parler de démonstration. Mais Platon déclare qu'il ne s'explique aussi sommairement (*Tim.* 51 c : *διὰ βραχέων* ; 52 d : *ἐν κεφαλαίῳ*) que pour éviter une longue digression (51 c : *πάρεργον ἄλλο μῆκος*) ; et d'ailleurs, nous verrons que, pour lui, l'existence du monde intelligible a toujours été une vérité évidente par soi-même, une sorte d'axiome (voir plus bas, p. 71 sq.).

un axiome, à savoir le principe de causalité : tout devenir a nécessairement une cause ; or l'univers est sujet au devenir, puisqu'il est matériel et sensible ; donc il a une cause extérieure à lui, et c'est un objet, non pas de science (*ἀλήθεια*), mais de croyance (*πίστις*). On chercherait en vain un plus bel exemple de raisonnement déductif. Cette première page du *Timée* — la première, car tout ce qui précède n'est qu'une simple introduction — ne fait donc pas partie du mythe, quoi qu'en dise Susemihl [1] ; elle l'annonce, au contraire, ou mieux elle le justifie en démontrant l'impossibilité d'une physique pleinement rationnelle.

2. Rep. VIII, 545 c-IX, 576 b. (La décadence de la cité idéale). — Dans ce long morceau, qui comprend tout le livre VIII et les premières pages du livre IX de la *République*, Platon examine les quatre formes défectueuses de gouvernement, et les quatre types psychologiques qui leur correspondent. Si nous l'assimilons à un mythe, ce n'est certes pas pour déprécier ces diverses définitions. Chacune est, en soi, manifestement dialectique, car le philosophe détermine avec la même sûreté les concepts des États imparfaits et des caractères injustes que ceux de la cité idéale et de la justice aux livres II, III et IV.

En revanche, nous estimons que la manière dont ces définitions sont reliées les unes aux autres est mythique, vu que Platon savait fort bien que la réalité n'avait jamais offert, et ne pouvait pas offrir un exemple de décadence semblable à celle qu'il nous dépeint. Les traits caractéristiques de chaque gouvernement sont pris sur le vif, et l'on y reconnaît sans peine l'image des différentes constitutions grecques. Mais l'évolution d'une cité censée primitivement parfaite, et dégénérant peu à peu ne relève pas de l'histoire ; c'est bien plutôt, comme on l'a dit, une philosophie de l'histoire. Au lieu d'étudier séparément les régimes politiques qu'il désapprouve, Platon les a représentés comme

[1] SUSEMIHL, *Plat. Phil.* II, 2, p. 340 sq.

des altérations successives et de plus en plus graves de l'aristocratie. Ce mythe avait le double avantage de rendre son exposé plus vivant, et de nous mieux montrer la relativité de valeur des cinq sortes d'États. A une sèche analyse, l'écrivain préfère l'animation d'un récit, et déroule devant nous l'histoire de la république idéale, du jour où une inadvertance de ses magistrats y introduit le germe d'une corruption bientôt irrémédiable.

Ce n'est pas ainsi, toutefois, qu'Aristote a compris ce passage : dans sa *Politique*, il réfute Platon comme si ce dernier avait voulu nous donner une loi historique directement applicable à la réalité [1]. De ce point de vue, la critique était facile, trop facile même, car l'histoire des cités antiques est si peu conforme à cette prétendue loi que cela seul révélerait la fausseté d'une telle interprétation. Platon ne pouvait ignorer qu'en fait, l'oligarchie n'était pas toujours remplacée par la timocratie, la timocratie par l'oligarchie, et ainsi de suite jusqu'à l'établissement final de la tyrannie. Cependant, Aristote n'a pas hésité à l'accuser d'une erreur aussi grossière, et ce n'est pas l'unique exemple de la façon inintelligente dont il discute trop souvent les théories de son maître [2].

Ne commettons donc pas à notre tour une pareille méprise, d'autant moins excusable qu'une lecture attentive du texte suffit à nous en préserver. Voici, d'abord comment Socrate introduit la question : « Dans notre étude des mœurs, nous avons observé jusqu'ici, afin d'y voir plus clair, les collectivités avant les individus. Maintenant, ne devons-nous pas, suivant la même méthode, commencer par l'examen de l'État ambitieux — car je ne sais quel autre nom lui donner, si ce n'est celui de timocratie ou de timarchie ? Aussitôt après, nous considérerons l'homme qui lui ressemble,

[1] Aristotel. *Pol.* V, 12, 1316 a 1-b 39. — Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que, au l. III du même ouvrage, on trouve une succession des diverses formes d'État analogue à celle qu'Aristote critique chez Platon, mais qui, cette fois, a bien la prétention d'être historique (*Pol.* III, 15, 1286 b 8-20).

[2] Cf. Zeller, *Plat. Stud.* p. 206 sq.

puis l'oligarchie et l'homme oligarchique. Ensuite, nous porterons successivement nos regards sur la démocratie et sur l'homme démocratique, pour aborder, en quatrième lieu, l'analyse du gouvernement et de l'âme tyranniques. De la sorte, nous tenterons de trancher en connaissance de cause la question que nous nous sommes posée » [1]. On dirait un conférencier soumettant à l'approbation de son auditoire le plan de sa leçon et la méthode qu'il a choisie. Dans ce préambule, nous trouvons, sommairement indiquées, toutes les matières que Socrate a l'intention de traiter, et cela dans l'ordre même où il les traite effectivement. Dès lors, n'est-il pas évident que cette succession est purement théorique, et que Platon l'adopte par simple souci de clarté, comme le meilleur moyen d'exposer son sujet ?

Remarquons, de plus, que cette évolution politique a son point de départ dans la cité idéale. Cette cité, dont la première partie de l'ouvrage nous donne une description minutieuse, Platon n'admet pas qu'elle soit entièrement utopique, et, à la fin du livre VII, il exprime l'espoir de sa réalisation future [2]. Mais, s'il l'estime possible, il sait bien qu'en tout cas elle n'a jamais existé [3]. Néanmoins, il lui octroie, au livre VIII, une existence imaginaire, et la situe dans un lointain passé [4], par une fiction que devait reprendre plus tard le mythe de l'Atlantide [5], et qui rap-

[1] *Rep.* 545 b-c. Cf. 544 c-d.

[2] *Rep.* 540 c-541 b. Cf. 473 c, 502 a-c. — Dans les *Lois*, au contraire, Platon reconnaît que son idéal politique est inaccessible (cf. *Legg.* 745 e-746 d).

[3] *Rep.* 592 a-b : πόλει... τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. Ἀλλ' ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται

[4] Cf. *Rep.* 499 c.

[5] Cf. *Tim.* 19 b-c, 26 c-d. Sur le mythe de l'Atlantide, voir plus bas, p. 192-196. — Dans les *Lois*, Platon prête également une réalité imaginaire à la cité idéale, en supposant, à la fin du livre III, que Clinias, chargé de fonder une colonie en Crète, examine avec l'aide de Mégille et de l'Athénien, quelles lois il convient de donner à la future cité (*Legg.* 702 d : τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες ; cf. 969 a-c). Cette fiction, sur laquelle repose toute la suite du dialogue, se rapporte à un avenir immédiat, et non plus à une antiquité reculée, comme dans le *Timée* et le *Critias*. Mais peu importe. Dans les deux cas, l'intention de Platon est la même ; il

pelle la légende, si familière aux anciens, de l'âge d'or. Puis il en use comme un romancier des personnages qu'il crée ; il la fait vivre devant nous. Dans le *Timée* et le *Critias*, il la suppose menant victorieusement la guerre contre de fabuleux Atlantes, après l'avoir identifiée avec l'ancienne Athènes [1]. Au livre VIII de la *République*, le drame est tout interne ; c'est la cité elle-même qui se transforme lentement, et les différentes phases de son déclin sont précisément les quatre types de gouvernement qu'il s'agissait d'examiner. Selon sa coutume, Platon nous présente cette ingénieuse hypothèse avec tant de naturel que nous croyons lire une relation historique. Et cependant, il n'en est rien. Comme Utopie et comme Salente, la cité dont il nous parle est fictive. Ses vicissitudes le sont donc également ; c'est un symbole exprimant sous la forme d'une succession dans le temps ce qui, en réalité, est un ordre de la pensée [2].

Nous devons signaler ici l'interprétation contraire de Gomperz, qui coïncide partiellement avec celle d'Aristote. « Cette série décroissante, dit-il, indique *à la fois la valeur respective et l'ordre chronologique* des constitutions. Deux choses doivent donc ressortir de cet exposé : la dégradation des valeurs, et la succession historique ou l'enchaînement des différents types d'États. La combinaison de ces deux critères ne pouvait manquer d'être un peu forcée. Par exemple, le plus « louable » des gouvernements historiques doit être tenu, lui aussi, pour le résultat d'une décadence,

veut éviter l'abstraction pure, donner une forme concrète à son idéal politique. — Ailleurs encore, il suppose que sa cité est fondée, et que les habitants viennent s'y établir (*Rep.* 415 d-e ; *Legg.* 715 e).

[1] *Tim.* 23 c et 26 d ; *Criti.* 108 e.

[2] Cf. Jowett, *Dial. of Pl.* III, p. cxxvi : « The order of constitutions which is adopted by him represents an order of thought rather than a succession of time, and may be considered as the first attempt to frame a philosophy of history ». Cf. aussi Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 924 ; Susemihl, *Plat. Phil.* II, 1, p. 225, 226 sq., 235 ; J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 195 sq., 199, 201, 331 ; Nettleship, *Lect. on the Rep. of Pl.* p. 9 sq., 295 sq. ; Robin, *Pl. et la science sociale*, Rev. de mét. et de mor. 21, 1913, p. 241 sq. ; Apelt, *Pl. Dial.* Rep. VIII, n. 16.

pour une pseudo-aristocratie engendrée par la dégénérescence de l'aristocratie véritable. Mais comme cette dernière est l'État platonicien idéal, qui ne s'est encore réalisé nulle part, l'auteur lui substitue tantôt la royauté patriarcale, tantôt une aristocratie de même nature, prêtant ainsi à l'antiquité la plus reculée une perfection politique qu'elle n'a jamais connue en réalité. » Et Gomperz remarque à l'adresse de Zeller : « Il ne nous appartient pas... de dégager Platon des contradictions dans lesquelles il tombe manifestement ; tout ce que nous pouvons faire, c'est de supposer qu'à ses yeux, la royauté patriarcale de l'époque préhistorique est le gouvernement qui se rapproche le plus de l'État idéal » [1].

Cette opinion se trouve déjà réfutée par tout ce qui précède. Ajoutons seulement que nous ne voyons pas trace de la substitution dont parle Gomperz ; car c'est bel et bien l'aristocratie idéale elle-même qui dégénère, et non pas une royauté patriarcale à l'existence de laquelle Platon aurait cru sérieusement [2]. Quant au reproche de contradiction, il ne serait fondé que si, réellement, la succession des

[1] Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 390, 583. — L'interprétation de Zeller est également contestée par Raeder, *Platon*, p. 232, n. 1. Cf. aussi Wilamowitz, *Platon*, I, p. 428.

[2] Sans doute, il est question, à plusieurs reprises, d'une royauté (*Rep.* 576 d, 580 b), mais elle n'est pas réellement distincte du régime aristocratique de la cité idéale (*Rep.* 544 e), car Platon marque au contraire très nettement leur identité dès le livre IV : « La forme de gouvernement que nous avons décrite, dit-il, est une, mais on peut lui donner deux noms. Si la volonté d'un seul prédomine, elle s'appelle monarchie ; et si l'autorité est partagée entre plusieurs, elle s'appelle aristocratie... J'affirme qu'il n'y a ici *qu'une seule forme de gouvernement* ; car, que le pouvoir soit entre les mains de plusieurs ou d'un seul, ceux qui gouvernent l'État ne changeront rien à ses lois essentielles, pourvu qu'ils soient formés et éduqués comme nous l'avons dit. » (*Rep.* 445 d.) Ailleurs, il déclare, de même : « L'homme oligarchique est au troisième rang à partir de l'homme royal, *si nous comptons pour un seul l'homme aristocratique et l'homme royal.* » (*Rep.* 587 c ; cf. encore 473 c, 540 d, 576 d.) Force est donc de souscrire à la remarque de J. Adam : « Knowledge, not number, is the criterion of good government : cf. *Pol.* 292 c... The fact is... that kingship is only a form of aristocracy throughout the whole political theory of antiquity, and rests on no distinct and independent basis of its own. It must be regarded as exceptional when in the *Politicus* (302 c ff.)... Plato distinguishes between kingship and aristocracy and places aristocracy on a lower plane ». (*Rep. of Pl.* I, p. 268.)

gouvernements était à la fois logique et historique. Or nous avons montré que, dans ce passage, Platon ne cherche pas du tout à faire œuvre d'historien, et qu'il se place exclusivement au point de vue des valeurs. Comprendre le texte ainsi, ce n'est pas recourir à un expédient pour masquer une difficulté, comme l'insinue Gomperz ; c'est adopter l'interprétation la plus naturelle, pour ne pas dire la seule possible[1].

Nous avons considéré jusqu'à présent cette décadence dans son ensemble. Mais sa première phase mérite de retenir plus particulièrement l'attention, parce que la cause initiale du changement est visiblement mythique. « Comment donc notre État pourra-t-il se modifier, demande Socrate à Glaucon ; comment la discorde des guerriers et des chefs mettra-t-elle chacune de ces classes en lutte contre l'autre et contre elle-même ? Veux-tu qu'à l'exemple d'Homère, nous prions les Muses de nous expliquer l'origine du conflit, et que, leur prêtant le langage sublime de la tragédie, nous les fassions, d'un air de fausse gravité, jouer et badiner avec nous comme avec des enfants ? [2] » Voilà qui est clair et ne laisse aucun doute sur la nature de l'explication promise. Au reste, les termes du problème excluent *a priori* toute solution rationnelle, car un organisme absolument parfait ne saurait subir nulle altération. Or tel est le cas de la république platonicienne. Par hypothèse, elle est exempte de défauts, elle ne recèle aucun principe de corruption ; elle devrait donc conserver perpétuellement sa perfection première. Platon se trouve ainsi enfermé dans un dilemme dont il ne peut sortir qu'en invoquant une loi transcendante : « Tout ce qui naît est soumis au dépérissement » [1]. La cité idéale n'échappera pas à cette sorte de fatalité : elle se dissoudra un jour, et sa décadence, inévitable en vertu de cette loi générale, aura pour cause directe un accident, une faute des magistrats, qui, méconnaissant la vertu d'un nombre géométrique, « provoqueront à contretemps des mariages d'où naîtront, sous de funestes auspices, des enfants d'un mauvais naturel » [2]. De la sorte, la nouvelle génération sera inférieure à l'ancienne, de fort peu, sans doute, mais suffisamment pour que, lorsqu'elle parviendra au pouvoir, des dissensions surgissent et compromettent l'équilibre de l'État.

Ce τέλειος ἀριθμός est un intéressant exemple de mystique des nombres, telle que l'entendaient les pythagoriciens [3]. Il se réduit, en somme, à quelques opérations

[1] C'est du livre VIII de la *République*, ainsi que du livre III des *Lois* dont nous parlerons plus loin (p. 49-53), qu'est inspiré le fameux cycle des constitutions (πολιτειῶν ἀνακύκλωσις) de Polybe (VI, 5-9), déjà en germe dans une objection — mal fondée — d'Aristote à Platon (*Pol.* V, 12, 1316 a 24-29). Mais Polybe fait précisément ce que ne fait pas Platon : il considère la succession des six formes de gouvernement (royauté, tyrannie, aristocratie, oligarchie, démocratie, ochlocratie) comme une réalité historique.

[2] *Rep.* 545 d-e.

[1] *Rep.* 546 a. — Lorsqu'il traite, dans le *Timée*, des rapports du monde intelligible et du monde sensible, Platon se trouve dans le même embarras. Le problème à résoudre est, sans doute, d'une portée beaucoup plus grande, mais il soulève une difficulté identique puisque, dans les deux cas, il s'agit d'expliquer comment le parfait peut engendrer l'imparfait. Et il est intéressant de remarquer que le *Timée* surmonte l'obstacle de la même façon — non par la dialectique, mais par le mythe — et que l'imperfection du monde est rapportée, elle aussi, à une loi irrationnelle dans son essence, à l'ἀνάγκη qui entrave l'action du νοῦς (*Tim.* 47 e-48 a). Le démiurge ordonne le monde à son image ; étant exempt d'envie, il veut que toutes choses soient « le plus possible » semblables à lui-même (*Tim.* 29 e, 30 a, 46 c, etc.), mais il ne peut vaincre entièrement la nécessité, et c'est pourquoi la copie est inférieure au modèle.

[2] *Rep.* 546 d. — Aristote remarque que cette cause de changement n'est pas particulière à la cité idéale, la production d'êtres inférieurs à ceux dont ils sont issus étant un phénomène commun à la nature entière ; et il en fait un grief à Platon (*Pol.* V, 12, 1316 a 9-14). Encore une critique mal fondée : la cause du changement ne doit justement pas être une ἔκτος μεταβολή ; on ne peut concevoir aucune ἔκτος μεταβολή d'une cité parfaite, parce qu'un organisme qui aurait en soi le germe de sa dissolution serait, par cela même, imparfait. Si donc la cité platonicienne est destinée à dégénérer, ce doit être en vertu d'une loi à laquelle elle est soumise, ainsi que toute la nature, précisément parce que la loi est universelle.

[3] Sans parler du *Timée*, où les mathématiques jouent un rôle important (notamment dans la théorie de la composition de l'âme), on trouve un autre exemple de mystique des nombres dans la *République* même, au livre IX : c'est le rapport 1 : 729, dont les termes expriment respectivement le bonheur du tyran et celui du roi (*Rep.* 587 b-588 a).

mathématiques très simples, mais exposées de façon si abstruse qu'elles en deviennent presque inintelligibles. Cette obscurité, qui était déjà proverbiale pour les anciens [1], est évidemment voulue : Platon prête aux Muses un langage énigmatique pareil à celui des oracles. Puis nous savons qu'il n'est qu'à demi sérieux. Or c'est à nos dépens qu'il se divertit, en compliquant par plaisir une formule vide de sens, sorte de piège malicieusement tendu aux lecteurs trop naïfs pour deviner son vrai dessein. Quoi qu'il en soit, ce nombre géométrique doit rendre raison d'un fait logiquement inconcevable. Il joue donc le rôle d'un mythe [2], et l'étude détaillée de ce curieux passage confirmerait certainement notre interprétation, car il ne prend tout son sens qu'à la lumière d'autres mythes platoniciens, ceux du *Politique* et du *Timée*, notamment [3].

[1] Cf. Cic. *Epist. ad. Att.* VII, 13, 5 : « Est enim numero Platonis obscurius. »

[2] Cf. J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 202, 306 ; Susemihl, *Plat. Phil.* II, 1, p. 216 sq. ; Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 857, n. 1 ; Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 30 sq. Zeller dit, notamment : « Der eigentliche Zweck unserer Beschreibung wird... gerade der sein, das Geheimnissvolle jenes Gesetzes dadurch anzudeuten, dass in rätselhaften Formeln eine Erklärung gegeben wird, durch welche die Sache selbst, auch wenn wir jene Formeln mathematisch vollständig deuten könnten, doch um nichts klarer würde... Diese Zahlen wirklich zu kennen, glaubte er gewiss nicht, und eben diese Lücke soll hier das Mystische, wie sonst das Mythische, mit scheinbaren Aufschlüssen verdecken. »

[3] Par exemple, le τέλειος ἀριθμός de l'ἀνθρώπειον γεννητόν, c'est-à-dire 216, « fournit deux harmonies », l'une carrée, l'autre oblongue, exprimées respectivement par les nombre 3600^2 et $4800 \times 2700 = 12960000$. Or ces deux harmonies correspondent aux deux périodes du mythe du *Politique* (marche du monde en avant et en arrière, alternativement). D'autre part, 12960000 est peut-être (malgré l'avis contraire de Taylor, *Comment. on Pl. Tim.* p. 217-219) le nombre de jours contenus dans la grande année (τέλεος ἐνιαυτός) dont il est question dans *Tim.* 39 d. Cette grande année serait donc de 36000 ans de 360 jours ; et comme la vie humaine normale est de 100 fois 360 jours = 36000 jours (cf. *Rep.* 615 b), il s'ensuit qu'un jour de la vie de l'ἀνθρώπειον γεννητόν équivaut à une année du cycle du θεῖον γεννητόν. — Pour tout ce qui concerne l'interprétation du nombre platonicien, nous renvoyons le lecteur à l'étude de J. Adam (*Rep. of. Pl.* II, p. 201-209, 264-312), qui est une merveille d'ingéniosité critique. Adam nous paraît avoir entièrement et définitivement élucidé le sens de ce passage, dont l'obscurité est telle qu'il passa longtemps pour une énigme indéchiffrable.

3. Rep. II, 369 b-374 d, et Legg. III, 676 a-702 a. (Origine de l'Etat). — Au livre II de la *République*, Platon nous décrit la formation progressive d'un État. Partant de ce principe, très juste, que toute société est fondée sur l'impuissance où se trouve l'homme isolé de se suffire à lui-même (ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης), il expose comment, « le besoin d'une chose ayant engagé un homme à s'associer un autre homme, et un autre besoin un autre homme encore, la multiplicité de ces besoins poussa plusieurs hommes à vivre en commun, dans l'intention de s'entr'aider » [1]. Il faut d'abord satisfaire aux exigences de la vie matérielle, en assurant la nourriture, le logement et le vêtement. L'État réduit à sa plus simple expression (ἡ ἀναγκαιοτάτη πόλις [2]) comprendra donc quatre ou cinq individus, chacun s'acquittant de sa tâche particulière dans l'intérêt de la collectivité, l'un comme laboureur, l'autre comme architecte, un troisième comme tisserand, etc. Qu'ils s'adjoignent divers artisans, tels que le charpentier et le forgeron, à qui confier la fabrication de leurs outils, puis des commerçants chargés des échanges indispensables avec les États voisins, et l'on aura tous les éléments essentiels d'une cité « saine » (ὑγιής), c'est-à-dire débarrassée de cette multitude de gens que le luxe, et non le besoin, introduit dans les États ordinaires : peintres, musiciens, médecins et bien d'autres encore.

Le troisième livre des *Lois* traite un aspect différent du même sujet, à savoir l'origine des institutions politiques (πολιτείας ἀρχή). Platon nous donne d'abord un raccourci de l'histoire de l'humanité, depuis l'époque reculée du dernier déluge jusqu'à l'établissement de la confédération dorienne entre les villes de Lacédémone, d'Argos et de

[1] *Rep.* 369 b.

[2] Ou πρώτη πόλις, comme l'appelle Aristote dans un passage de la *Politique* (IV, 4, 1291 a 10-19), où il ne critique Platon que faute de l'avoir compris. Sans doute, cette cité a pour but τὰ ἀναγκαῖα, et non pas τὸ καλόν ; mais il est non moins évident qu'elle n'est pas la vraie cité de Platon ; les esquisses d'un peintre ne doivent pas être jugées de la même façon que ses tableaux.

Messène. Il distingue trois grandes périodes : 1° la période primitive, pendant laquelle les hommes vécurent au sommet des montagnes, sous le régime patriarcal du clan, ignorant les arts, la législation et même l'écriture, sans autres ressources que la chasse et l'élevage des bestiaux ; 2° le groupement des anciens clans en communautés plus étendues, qui s'établissent sur le versant des montagnes, se livrent à l'agriculture, et constituent les premiers organismes politiques sous la forme de monarchies ou d'aristocraties ; 3° la période de la guerre de Troie, marquée par la construction de nombreuses villes dans la plaine, et par les débuts de l'art militaire et de la navigation. Arrivé ainsi au seuil de la période historique, Platon recherche ensuite les causes qui amenèrent la dissolution rapide de la ligue dorienne, et enfin, après avoir comparé le régime politique des Perses, type de l'autocratie pure, avec celui d'Athènes, type de la démocratie pure, il conclut que tout gouvernement digne de ce nom doit tenir le milieu entre ces deux extrêmes.

Ces passages n'ont été que rarement considérés comme mythiques [1]. Ils le sont, cependant, au même titre que le déclin de la cité idéale, car là encore, ce n'est pas d'histoire qu'il s'agit, malgré les apparences, mais d'un devenir imaginaire, équivalant à de simples analyses de concepts. La description de la cité, dans la *République*, a une double fin, l'une immédiate, l'autre médiate : elle permet à Platon de donner corps à son idéal politique — et par suite, elle représente, non ce qui est, mais ce qui devrait être ; elle fait faire un pas décisif à la discussion qui est l'objet principal du dialogue, en fournissant le type accompli, l'« idée » pourrait-on dire, de l'État, où l'essence de la justice sera plus facile à déterminer que dans l'homme, cette espèce

[1] Susemihl (*Plat. Phil.* II, 1, p. 110-113), Apelt (*Pl. Dial.* Rep. p. IX-XIII et n. 31 du l. II), Wilamowitz (*Platon*, II, p. 188), Nettleship (*Lect. on the Rep. of Pl.* p. 9 sq., 69 sq., 294 sq.) et J. Adam (*Rep. of Pl.* I, p. 93) interprètent comme nous l'origine de l'État au livre II de la *République*. Pour le livre III des *Lois*, cf. Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 38.

d'État en miniature [1]. Mais si la cité platonicienne est un παράδειγμα ἐν οὐρανῷ [2], un modèle achevé et irréalisable [3], son développement doit participer du même caractère idéal. Et, de fait, Platon ne cherche nullement l'origine *réelle* de la première société humaine. Il ne se propose pas de reconstituer le passé, ce qui serait proprement la tâche d'un historien, mais de bâtir en théorie, (ὡς ἐν μύθῳ) [4], la cité par excellence, à l'exemple du géomètre construisant ligne par ligne les figures nécessaires à sa démonstration [5]. En d'autres termes, il ne nous fait assister à la *naissance* de l'État juste et de la justice que pour nous éclairer sur la *nature* de l'un et de l'autre [6].

[1] *Rep.* 368 c-369 b. Cf. *Legg.* 626 e-627 b.
[2] *Rep.* 592 b.
[3] Cf. *Rep.* 472 b-e.
[4] *Tim.* 26 c. Cf. *Rep.* 376 d, 501 e, 586 c (ἐπαίζομεν).
[5] Ici, nous devons nous séparer de Gomperz et de Raeder (*Platon*, p. 205 sq.) de la même façon et pour les mêmes raisons que plus haut, à propos du livre VIII. Rien ne permet de supposer, comme le fait Gomperz (*Gr. Denker*, II, p. 370 sq.), que ce passage soit partiellement historique. En revanche, sa valeur purement théorique est établie par de très nombreux indices. Cf. p. ex. *Rep.* 369 c : τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν ; 369 e : δεῖ, etc. A noter aussi les singuliers ὁ γεωργός, etc. (369 d) : dans une cité réelle, il y aurait évidemment plusieurs représentants de chaque métier.
[6] En effet, ce que la naissance de l'État doit mettre en lumière, c'est avant tout les avantages de la division du travail (*Rep.* 369 e-370 c). Or, au livre IV, lorsque Platon revient à son sujet principal après une longue digression sur les φύλακες, il rappelle expressément ce passage dans sa définition de la justice : Ὃ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατῳκίζομεν, τοῦτό ἐστιν... ἡ δικαιοσύνη... Τοῦτο τοίνυν... κινδυνεύει... ἡ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν. (Rep. 433 a-b.) Et plus loin, il présente la division du travail comme un εἴδωλον τῆς δικαιοσύνης, un équivalent dans l'État de l'ordre qui règne dans l'individu, lorsque chaque partie de son âme τὰ αὑτοῦ πράττει (*Rep.* 443 b-d). Ces rappels — ainsi qu'un autre, moins important (III, 399 e), prouvent, d'autre part, que la description de la πρώτη πόλις, au livre II, n'est pas une simple attaque contre Antisthène et l'idéal cynique de l'état de nature, comme le croient Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 325, n. 5 et 893), Dümmler (*Kl. Schr.* I, p. 12, 226 sq.) et Joël (*Sokr.* II, 1, p. 266 sq. et 463, n. 1). Nous pensons, avec J. Adam (*Rep. of Pl.* I, p. 100 ; cf. p. 93), que : « the πρώτη πόλις is not of course Plato's ideal republic, and his description of it is plentifully bestrown with irony, but it is nevertheless the foundation on which his city is built, and... a not unpleasing picture of the life of the lowest stratum in Plato's city. » Cf. aussi Hirzel, *Dial.* I, p. 234-236.

Ici, comme au livre VIII, l'exposé génétique tient lieu d'une définition statique.

La cité de la *République* n'a pas de nom, et n'est située ni dans le temps ni dans l'espace. C'est un idéal abstrait, une utopie, un rêve de philosophe poète. Le troisième livre des *Lois*, ainsi, d'ailleurs, que le dialogue dans son ensemble, se montre assurément moins dédaigneux de la réalité concrète, mais il ne peut pas davantage être regardé comme un chapitre d'histoire. Tout d'abord, la légende y tient une grande place [1]. L'hypothèse de la destruction périodique de l'humanité par des cataclysmes et des épidémies n'est certainement pas prise plus au sérieux ici que dans le mythe du *Politique* [2]. Quant au tableau de la vie primitive, il ressemble beaucoup à celui d'un âge d'or fabuleux, célébré par Hésiode [3], et dont Platon vante, non sans quelque ironie, l'heureuse simplicité dans le mythe du *Politique* et le quatrième livre des *Lois* [4]. Au reste, qu'ils soient réels ou fictifs, tous ces événements sont indifférents en eux-mêmes. L'écrivain ne leur demande qu'une matière à réflexions philosophiques sur les dangers de l'« ignorance » — c'est-à-dire de l'incapacité d'agir selon la raison [5] — et des exemples propres à illustrer une thèse politique préconçue, celle de l'équilibre des pouvoirs. Ce récit schématique de l'évolution de l'humanité est donc un mythe, le simple

[1] L'un des buts que Platon assigne au « mensonge », dans sa théorie des mythes au livre II de la *République*, c'est précisément de suppléer à notre ignorance au sujet des événements anciens (*Rep.* 382 d : τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν).

[2] *Polit.* 270 b-d. Cf. *Legg.* VI, 782 a ; *Tim.* 20 e, 22 e-e.

[3] Platon ne mentionne pas Hésiode ; en revanche il identifie (*Legg.* 680 b) l'état social primitif avec le gouvernement des Cyclopes dont parle Homère dans *Od.* IX, 112-115.

[4] *Legg.* 713 b-e. — Au livre II de la *République*, la cité « saine » que Glaucon surnomme dédaigneusement la « cité des pourceaux » (*Rep.* 372 d) rappelle également par certains traits la condition des « nourrissons de Saturne » : ici comme là, c'est la même vie animale, bornée à la satisfaction des besoins matériels (cf. *Polit.* 272 a, c).

[5] *Legg.* 688 c-d.

cadre d'une étude dont le but véritable est de déterminer la meilleure forme de gouvernement [1].

4. Crat. 388 e sqq. (Le législateur du langage). — Le *Cratyle* traite, comme on sait, du langage, et la principale question qui s'y trouve débattue peut se résumer comme suit : la propriété des noms est-elle naturelle (φύσει) ou de pure convention (θέσει). L'une et l'autre thèse avaient été soutenues par des philosophes antérieurs à Platon : la première par Cratyle, la seconde, si nous en croyons Proclus [2], par Démocrite. C'est la dernière que Socrate attaque tout d'abord, en la personne d'Hermogène. Puis il se retourne contre Cratyle, et, dans une seconde discussion, il montre que la théorie adverse n'est pas non plus entièrement satisfaisante, qu'elle appelle de sérieuses réserves, et qu'en définitive la propriété des noms est due à l'action combinée de la φύσις et de l'ἔθος ou συνθήκη [3]. Revenons maintenant à la première partie, où se trouve le passage que nous devons examiner. Socrate veut prouver que les noms ne sont pas arbitraires, qu'il y a un rapport de convenance entre eux et les choses. Et il raisonne ainsi : l'essence des êtres ne se confond pas avec leurs apparences, comme l'a prétendu Protagoras ; elle existe en elle-même, indépendamment de nous. Quant aux actions (πράξεις), elles sont une espèce d'êtres, et par suite, elles se font, elles aussi, selon leur propre nature, et non selon notre bon plaisir. Or le langage est une action ; comme tel, il exige l'emploi d'un instrument (ὄργανον) approprié, qui est le nom.

[1] *Legg.* 683 b, 701 c, 702 b. — Le caractère purement démonstratif du passage est très net. Cf. *Legg.* 677 a : νοήσωμεν μίαν τῶν πολλῶν ταύτην [φθορὰν] τὴν τῷ κατακλυσμῷ ποτὲ γενομένην ; 677 c : θῶμεν ; 677 e : λέγωμεν ; 679 d : εἴπωμεν, etc. Et Platon déclare lui-même (*Legg.* 683 e-684 a) que son but est de donner une base concrète (ἔργα γενόμενα, γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν) à la discussion, afin qu'elle ne reste pas « en l'air » (ὥστε οὐ περὶ κενόν τι ζητήσομεν τὸν... λόγον).

[2] Procl. *In Plat. Crat. comment.* Pasquali, c. 16 [= Democr. Diels, *Vors.* B, fr. 26].

[3] *Crat.* 434 e-435 c.

De même que la navette sert à tisser, c'est-à-dire à distinguer les fils du tissu, de même le nom sert à nommer, c'est-à-dire à distinguer les essences. Mais chaque instrument est l'œuvre d'un artisan ; c'est le menuisier, par exemple, qui fait la navette du tisserand. Qui donc est l'ouvrier des noms (ὀνοματουργός) ? C'est le législateur, répond Socrate. Sous la surveillance du dialecticien, « il forme avec les sons et les syllabes le nom qui convient naturellement à chaque chose, les yeux fixés sur le nom en soi [1] ».

Une lecture superficielle de ce passage pourrait faire songer à l'hypothèse absurde que Lucrèce repousse, non sans raison, dans le *De rerum natura* [2], celle d'un inventeur du langage, forgeant des mots de toutes pièces, puis les enseignant aux autres hommes. En revanche, un examen plus approfondi montre que, non seulement Platon ne dit rien de pareil, mais qu'il ne cherche même pas à résoudre le problème de l'origine du langage. Si l'opération du nomothète devait expliquer comment l'humanité primitive a pu acquérir l'usage de la parole, elle serait située dans le temps et dans l'espace. Or tel n'est pas le cas, puisque le *Cratyle* ne contient pas la moindre allusion à une époque antérieure à l'apparition du langage, et que, d'autre part, le nomothète n'est pas présenté comme un individu unique, auteur d'un idiome déterminé. Sans doute, Platon en parle le plus souvent au singulier, mais il s'agit évidemment d'un singulier générique, et *le* nomothète représente en fait tous les πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι [3].

En outre, le seul but de cette discussion est d'établir — provisoirement, d'ailleurs — la propriété naturelle des noms. Le langage y est envisagé d'un point de vue purement statique, c'est-à-dire dans son essence, et non pas dans son développement [4]. Rien ne serait donc plus faux que

[1] *Crat.* 389 d.
[2] Lucr. *De rer. nat.* Brieger, V, 1028-1030.
[3] *Crat.* 401 b.
[4] Cf. Taylor, *Plato*, p. 78 : « The real purpose of the dialogue... is to consider not the origin of language, but its use and functions. »

de prendre l'hypothèse du nomothète pour la solution d'un problème historique qui n'est pas soulevé dans le *Cratyle*. Son rôle véritable est tout autre, et surtout beaucoup plus modeste, car Socrate n'y recourt qu'afin de poursuivre la comparaison qu'il institue, selon sa méthode favorite, entre le langage et les métiers. Si la parole est une action, analogue au tissage, il en résulte que le nom est une sorte d'instrument au service du maître (διδασκαλικός), tout comme la navette entre les mains du tisserand. Mais pour que le parallélisme fût achevé, il fallait encore trouver un équivalent au menuisier qui fabrique la navette ; cet équivalent, c'est précisément le législateur. Il n'y a donc là rien de plus qu'une de ces images qui foisonnent dans les dialogues, et l'invention des noms est aussi étrangère à l'histoire que la naissance d'Erôs dans le *Banquet*. Faire naître Erôs de Poros et de Pénia revient à dire que l'amour consiste dans la recherche du bien plutôt que dans sa possession. De même, donner le langage comme l'œuvre d'un législateur signifie simplement qu'il existe un rapport nécessaire entre les mots et les objets qu'ils désignent.

Enfin, remarquons que Platon ne rapporte pas toujours la création des mots à un ou plusieurs législateurs (ὁ θέμενος ou οἱ θέμενοι τὰ ὀνόματα) [1], mais qu'il emploie souvent des expressions beaucoup plus vagues, telles que « les anciens », « les hommes » [2], voire un simple neutre (τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον) [3]. Il ne se soucie même pas de décider si le langage est d'institution humaine ou divine [4], et s'il penche, à la fin du dialogue, pour la seconde hypothèse, c'est seulement parce que la première implique une pétition de principe qu'il signale lui-même en ces termes : « Comment les hommes auraient-ils été capables d'instituer

[1] *Crat.* 436 b, 401 b, 418 a, 429 b, 431 e.
[2] *Crat.* 397 c, 401 a, 411 b, 425 a. — La même équivalence se remarque aussi ailleurs que dans le *Cratyle*. Comparer *Charm.* 175 b : ὁ ὀνοματοθέτης, et *Phaedr.* 244 b : τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι ; *Prot.* 322 a : ὁ ἄνθρωπος (au sens générique).
[3] *Crat.* 416 c.
[4] *Crat.* 397 c, 416 c.

les noms d'après leur science des choses... avant qu'aucun mot n'existât et ne fût connu d'eux, si vraiment toute connaissance des choses est impossible sans la connaissance préalable de leurs noms ? » [1]. Voilà, certes, une grave difficulté ; mais Platon l'écarte aussitôt par une explication qu'il ne prend guère au sérieux, puisqu'il la compare plaisamment aux *deus ex machina*, suprême ressource des poètes inhabiles à dénouer leurs tragédies [2]. C'est une façon de nous dire : « Peu importe comment le langage a pu prendre naissance ; ce n'est pas là ce que nous cherchons. » Au reste, le lecteur du *Cratyle* rencontre tant de traits d'ironie pareils à celui-ci, qu'il en vient à douter si la propriété des noms elle-même est discutée plus sérieusement que l'origine du langage [3]. Il semble, au contraire, que Platon veuille moins résoudre un problème que railler, chemin faisant, divers philosophes, Cratyle, les sophistes et surtout Antisthène. Peut-être le dialogue entier n'est-il qu'une parodie. En tout cas il n'aboutit pas à une véritable conclusion, et serait purement négatif si, dans les dernières pages, Platon n'avait introduit, de façon inattendue, une distinction de l'essence et de l'apparence dont la valeur est considérable, puisque nous pouvons y voir la première esquisse de la théorie des idées [4].

Aussi bien, quel que soit le sens général du *Cratyle*, notre analyse de l'hypothèse du nomothète, qui est seule en cause ici, a pleinement confirmé le jugement de Deuschle, de Susemihl et de Zeller [5]. Le nomothète est mythique ;

[1] *Crat.* 438 b.

[2] *Crat.* 425 d-e.

[3] Cette ironie est surtout sensible dans la longue série d'étymologies fantaisistes qui forme la plus grande partie du dialogue (*Crat.* 391 b-422d). Mais si ce passage ne doit pas être pris au sérieux, ce n'est pas un mythe pour autant, comme le croit Willi (*Plat. Mythopoiie*, p. 25 sq.), car il ne présente aucun des caractères distinctifs du mythique que nous avons énumérés dans le chapitre précédent. C'est un morceau de polémique, et rien de plus.

[4] *Crat.* 438 d-440 e. Cf. Lutoslawski, *Pl. logic*, p. 228.

[5] Deuschle, *Plat. Sprachphil.* p. 44-51 ; Susemihl, *Plat. Phil.* I, p. 155 sq. ; Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 579, n. 2 et 581, n. 3. De même Fischer, *De mythis Plat.* p. 34. — Le lecteur pourra constater plus loin que, si nous sommes d'accord avec ces critiques pour ranger le nomothète parmi les mythes, nous nous en séparons sur son *interprétation*, car les motifs pour lesquels Platon a recouru à cette hypothèse ne nous paraissent pas être ceux qu'ils indiquent. A ce sujet, voir plus bas, p. 172-177 et spécialement p. 174, n. 3, puis p. 190 sq.

il l'est même doublement : d'abord parce que l'invention des noms qui lui est attribuée ne correspond pas à un événement réel ; ce n'est qu'un procédé de démonstration, la traduction symbolique d'un état en termes de changement. Ensuite parce que le nomothète lui-même est une simple personnification de la loi. « Les mots nous sont fournis par la loi » [1], déclare Socrate ; c'est-à-dire : ils nous sont imposés par la communauté linguistique à laquelle nous appartenons ; nous ne pouvons donc pas donner n'importe quel nom à n'importe quelle chose, comme le prétend Hermogène [2]. Ou plus brièvement encore : le langage est un phénomène collectif, social, auquel le caprice individuel n'a aucune part [3].

5. Phaed. 61 c-62 c. (Condamnation du suicide). — Socrate vient d'énoncer le principe qui sera le *leit-motiv* du dialogue tout entier : loin de craindre la mort, le philosophe l'attend comme une délivrance. Mais, ajoute-t-il, quelque méprisable que soit la vie, nul ne doit en hâter la fin par la mort volontaire, « car on dit que ce n'est pas permis ». Cette réserve provoque une objection de Cébès, qui croit voir une inconséquence dans les paroles de son maître : « Comment, lui demande-t-il, peux-tu soutenir à la fois qu'il n'est pas permis de se suicider, et que, cependant, le philosophe est

[1] *Crat.* 388 d.

[2] *Crat.* 384 d-385 a, 391 a-b.

[3] Cf. Jowett, *Dial. of Pl.* I, p. 257 : « We are not to suppose that the legislator is performing any extraordinary function : he is merely the Eponymus of the State, who prescribes rules for the dialectician and for all other artists... Of the process which he thus describes, Plato had probably no very definite notion. But he means to express generally that language is the product of intelligence, and that languages belong to States and not to individuals. »

tout disposé à suivre celui qui meurt ? » Socrate répond que les hommes n'ont en aucun cas le droit d'attenter à leur vie, parce qu'ils sont ici-bas dans un enclos (φρουρά) [1] qu'ils ne sauraient quitter sans permission ; ils appartiennent aux dieux comme des esclaves à leur maître, et par suite, ils ne peuvent disposer d'eux-mêmes selon leur bon plaisir.

[1] Quel est le sens de φρουρά ? Généralement, on le traduit tantôt par « poste », tantôt par « prison ». La première traduction a pour elle l'autorité de Cicéron (*De Senect.* 20, 73 : « Vetat Pythagoras iniussu imperatoris, id est Dei, de præsidio et statione vitae decedere ». Cf. Cic. *De rep.* VI, 15 ; Epict. *Dissert.* I, 9, 12-17 et 22-24 ; III, 24, 99), et peut, en outre, s'appuyer sur un autre passage de Platon où il s'agit effectivement d'un poste qu'il est lâche de déserter (*Apol.* 28 d) ; mais elle ne s'accorde guère avec les verbes λύειν et ἀποδιδράσκειν, car on ne « s'échappe » pas d'un poste, on le déserte. La seconde paraît assez plausible, si l'on pense à la doctrine orphico-pythagoricienne du σῶμα-σῆμα (Cf. Philol. Diels, *Vors.* B, fr. 14 ; Plat. *Gorg.* 492 e-493 a, *Crat.* 400 b-c ; Pseudoplat. *Axioch.* 365 e, 370 d ; Plut. *De sera num. vind.* 9, 554 d ; Cic. *Tusc.* I, 30, 74, et *De rep.* VI, 14) ; toutefois elle est moins heureuse encore que l'autre, parce que Socrate parle expressément de la bonté des dieux et du soin qu'ils prennent des hommes (*Phaed.* 62 b : τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους) ; il ne les compare donc pas à des geôliers. En revanche, un troisième sens a été proposé par Espinas (*Du sens du mot* φρουρά, Arch. für Gesch. der Phil. N. F. 1, 1895, p. 449-454), que nous jugeons pleinement satisfaisant. Espinas rapproche ce passage du *Phédon* de divers textes qui montrent que Platon se représentait la vie des hommes primitifs comme celle d'un bétail doux et docile dont un dieu est le pasteur (cf. *Polit.* 271 e ; *Tim.* 24 d ; *Criti.* 109 b-d ; *Legg.* 713 c-e). Dès lors, il est naturel de supposer qu'ici, l'humanité est également assimilée à un troupeau vivant sous la garde des dieux, comme des animaux sacrés (cf. *Phaed.* 85 b ; *Phaedr.* 274 a ; *Legg.* 902 b, 906 a), ou à des esclaves qui ne peuvent disposer de leur propre vie, parce qu'elle appartient à leur maître (*Phaed.* 62 b-c). Φρουρά devrait donc se traduire par « enclos » ou « enceinte ». Rohde (*Psyche*, II, p. 161, n. 2) objecte à Espinas que le mot n'est pas attesté dans le sens de σηκός. Cela est vrai ; mais il ne l'est pas davantage dans celui de δεσμωτήριον ou d'εἱρκτή, excepté un autre passage de Platon lui-même (*Gorg.* 525 a, où d'ailleurs il s'agit de la prison dans l'Hadès, et non de la prison du corps). Et surtout il est indéniable que le sens de « prison » convient mal au contexte et à l'objection de Cébès qui suit immédiatement (*Phaed.* 62 c-63 a) ; que, de plus, il ne convient guère mieux à cette autre maxime qu'on nous rapporte comme étant aussi de Philolaüs : ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι (Philol. Diels, *Vors.* B, fr. 15. — Diels traduit « in einem Gefängnis », mais le sens de περίβολος nous paraît meilleur).

Ce passage n'est pas un mythe, au sens propre du mot, mais il en tient lieu, car l'argument qui doit justifier l'interdiction du suicide n'est certainement pas dialectique [1]. D'abord, Socrate ne le donne pas de sa propre autorité, mais seulement comme une opinion qu'il ne connaît que « par ouï-dire » (ἐξ ἀκοῆς), celle du pythagoricien Philolaüs. Et comme il est question, un peu plus loin, d'une « doctrine secrète » (ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος), nous pouvons être sûrs que la référence de Platon sur ce point est d'origine orphico-pythagoricienne [2]. Voilà qui paraîtra significatif, si l'on songe au rôle que jouent les croyances orphiques dans les mythes de la vie future. Mais il y a d'autres indices : les mots μέγας καὶ οὐ ῥᾴδιος διδεῖν, appliqués à la doctrine des mystères ; puis l'adverbe ἴσως qui, à deux reprises, indique un doute quant à la valeur de l'explication proposée ; enfin l'expression caractéristique οὔ φασι θεμιτὸν εἶναι.

On conviendra que ce langage respire une médiocre assu-

[1] Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 420 sq.) est, à notre connaissance, le seul qui ait remarqué le caractère mythique de ce passage.

[2] Orphico-pythagoricienne, et non pas antisthénienne, comme le prétend Joël (*Sokr.* II, 1, p. 228 sq.). Si certains détails de ce passage du *Phédon* se retrouvent dans la littérature cynique, cela ne prouve en aucune manière que Platon se soit mis à l'école d'Antisthène, mais simplement que les moralistes de tendances cyniques et stoïciennes ont subi, eux aussi, l'influence directe ou indirecte du mysticisme orphique. — D'autre part, bien que nous estimions très probable que les théories scientifiques attribuées à Philolaüs ne sont pas de lui, et qu'elles datent d'une époque postérieure, nous ne voyons, en revanche, aucune raison sérieuse d'admettre, avec Frank (*Pl. und die sogen. Pythag.* p. 291-297), que l'interprétation de l'image orphique de la φρουρά, telle qu'on la trouve ici, est due à Platon lui-même plutôt qu'à Philolaüs. C'est à tort, notamment, que Frank conclut de cette phrase de Cébès : Σοφὸς δὲ περὶ αὐτῶν οὐδενὸς πώποτε οὐδὲν ἀκήκοα — à une opposition entre Philolaüs, qui s'en serait tenu purement et simplement à l'image mythique (die sinnlich anschauliche Weise des Mythus), et Platon, qui, le premier, aurait donné une interprétation exacte (eine begrifflich exakte Deutung) de cette image (p. 293 sq.). Car les explications de Socrate sur ce point, n'étant pas fondées sur la dialectique, ont elles-mêmes un caractère *problématique* très net (ἴσως) ; elles ne méritent donc pas non plus l'épithète de σαφής, et par conséquent la déclaration de Cébès ne nous interdit nullement de supposer que Socrate-Platon les emprunte à Philolaüs.

rance. Socrate s'avoue incapable de démontrer pourquoi le suicide est un acte répréhensible. Son jugement n'est pas la conséquence logique d'un principe ; c'est une conviction intime qu'il peut bien justifier dans une certaine mesure, mais non pas prouver, au sens rigoureux du terme. De fait, il n'en sait pas plus long sur ce sujet que Philolaüs lui-même, à qui Cébès reproche par deux fois son imprécision (οὐδὲν σαφές) ; et il conclut ainsi : « Peut-être n'est-il pas absurde de soutenir que nul n'a le droit de se réfugier dans la mort sans attendre un ordre formel de la divinité, comme celui qu'elle m'envoie aujourd'hui. » Ce n'est pas le Socrate dialecticien qui parle en ce moment, mais le Socrate mystique, celui qui, bientôt, terminera l'entretien par une description de l'au-delà, celui surtout que, dans l'*Apologie* et le *Criton*, nous voyons si parfaitement soumis à la volonté divine. S'il s'est voué à l'éducation morale de ses concitoyens, sans souci des haines que lui attirait sa franchise, s'il a même affronté la peine capitale avec un courage inébranlable, c'est pour obéir à une voix intérieure qui ne relève point de la raison pure. De même, le suicide lui apparaît comme une impiété, parce qu'il croit à des dieux qui prennent soin des hommes et arrêtent leur destinée [1]. En d'autres termes, le problème n'est pas tranché par la philosophie, mais par le sentiment religieux [2].

6. Phaed. 80 d-84 b. (La métempsychose). — Bien que,

[1] Le Socrate dont nous parlons ici, c'est naturellement le Socrate *platonicien*, tel que le dépeignent les dialogues, et porte-parole de l'auteur. Pour l'interprétation du texte, il n'est en rien nécessaire de décider si le portrait est, sur ce point, conforme à la réalité historique. Ajoutons toutefois qu'avec Burnet, nous ne voyons aucune raison de supposer qu'il ne l'est pas. Pourquoi juger *a priori* invraisemblable que Socrate ait été en même temps rationaliste et mystique ? Une personnalité n'est pas forcément tout d'une pièce, comme semblent le croire Joël et d'autres gens à système.

[2] Bien que ce passage soit mythique, c'est-à-dire non dialectique, nous n'y voyons pas la moindre trace de cette « ironie » dont parle Archer-Hind (*Phaed. of Pl.* p. 9, 12), qui prétend à tort que : « Plato did not feel strongly upon this subject », et que « Sokrates does not think this theory worth much ».

chez Platon, la métempsychose soit indubitablement objet de croyance plutôt que de science [1], il nous a semblé utile de mentionner ce passage ici, d'abord pour éviter toute équivoque, et ensuite parce que, chose curieuse, il n'est presque jamais désigné expressément comme un mythe [2]. A vrai dire, nul ne saurait nier qu'il n'en soit un [3], mais remarquons qu'il n'a pas un caractère aussi net que les autres descriptions de la vie future, et notamment que la conclusion du *Phédon* [4]. Le mot μῦθος n'y figure pas, les traits proprement mythologiques font totalement défaut, enfin le dialogue n'est pas même interrompu. Toutefois, si ces quelques pages sont dialoguées au lieu d'avoir la forme usuelle d'une narration, et si, d'une façon générale, elles ne présentent pas les signes extérieurs des mythes, il est clair qu'elles ne sont rien moins que dialectiques. Car non seulement la transmigration des âmes n'est étayée d'aucune preuve, mais encore elle est donnée par Socrate pour une simple vraisemblance [5].

7. Phaed. 108 c-113 c. (Théorie physique de la terre). — Il est à peine croyable que le caractère mythique de ce passage puisse être contesté. Teichmüller, cependant, se refuse à l'admettre [6], et sa thèse, quelque paradoxale qu'elle

[1] On sait que cette croyance est d'origine orphico-pythagoricienne.

[2] Il n'y a guère que Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 435-437), qui range, avec raison, ce passage parmi les mythes eschatologiques.

[3] C'est pourtant ce que font Fischer (*De mythis Plat.* p. 65) et Hirzel (*Das Rhetor. bei Pl.* p. 39-60). Ce dernier va même jusqu'à opposer l'un à l'autre les deux passages du *Phédon* qui sont relatifs à la vie future (*Phaed.* 80 d-84 b et 107 d-115 a) : le second seul serait mythique, tandis que le premier aurait un caractère tout différent. Il est inutile de réfuter longuement une opinion aussi arbitraire et aussi manifestement fausse. Au reste, nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous discuterons la théorie de Hirzel (voir plus bas, p. 165-167).

[4] L'exposé de la métempsychose précède immédiatement les objections de Simmias et de Cébès, qui obligent Socrate à une nouvelle démonstration de l'immortalité de l'âme. C'est donc par un mythe que se terminent, non seulement le *Phédon* tout entier, mais aussi la première partie de ce dialogue.

[5] Cf. *Phaed.* 81 c : ὥσπερ λέγεται ; 81 d, e, 82 b : εἰκός.

[6] Teichmüller, *Liter. Fehden*, II, p. 287-307.

soit, exige de nous une réfutation rapide. Chez Platon, dit-il, la vérité est parfois si intimement mêlée au mythe que de nombreux critiques s'y sont laissé tromper, prenant à tort pour de simples fables des idées qui méritaient plus d'attention [1]. D'une façon générale, la remarque est judicieuse, car l'humour platonicien rend effectivement très délicate l'interprétation des dialogues. Mais nous ne croyons pas qu'elle convienne au cas particulier : la théorie physique du *Phédon* est bien un mythe, quoi qu'en puisse penser Teichmüller, qui invoque vainement l'autorité d'Aristote. Peu importe, en effet, que, dans la *Météorologie* [2], ce passage soit discuté avec le plus grand sérieux, comme s'il s'agissait d'une hypothèse scientifique. Le Stagirite est un piètre exégète de l'œuvre de Platon ; si nous le choisissons pour guide, nous sommes assurés de commettre bien des bévues. Comme nous l'avons déjà constaté à propos du livre VIII de la *République*, il s'en tient toujours au sens littéral des textes, et réfute les autres philosophes, Platon surtout, d'une façon trop superficielle pour que ses jugements puissent nous inspirer confiance. En prenant au pied de la lettre la description des fleuves infernaux qui sert de préambule au mythe eschatologique, il n'a fait que suivre sa méthode ordinaire. Au lieu de lui donner raison contre tous les critiques modernes, nous devons plutôt reconnaître, avec Zeller [3], qu'ici comme ailleurs, il a manqué de perspicacité.

En revanche, si nous prenons la peine d'examiner notre texte, nous verrons qu'il est impossible de le comprendre comme l'ont fait Aristote et Teichmüller. A deux reprises, Socrate se réfère à l'opinion d'autrui : ὡς ἐγὼ ὑπό τινος πέπεισμαι, et plus loin : λέγεται [4]. En outre, il insiste sur

[1] Teichmüller, *op. cit.* II, p. 287 sq., 296 sq.
[2] Aristotel. *Meteorol.* II, 2, 355 a 32 sqq.
[3] Zeller, *Plat. Stud.* p. 207.
[4] *Phaed.* 108 c et 110 b. — On est généralement d'avis que ce τις ne désigne aucun philosophe déterminé (cf. Archer-Hind et Burnet dans leurs éditions du *Phédon* ; toutefois Frank, *Pl. und die sogen. Pythag.* p. 186, et Friedländer, *Platon*, I, p. 112, 256, l'identifient à Archytas ou à un philosophe de la même école et de la même époque). Mais peu importe. Même si cette théorie est en réalité de l'invention de Platon (ou, selon Burnet, de Socrate), les mots ὡς... πέπεισμαι gardent toute leur valeur comme indice d'un mythe, car de semblables formules ne se rencontrent jamais dans les passages dialectiques.

le manque de preuves. « Pour faire ce récit, dit-il, je ne crois pas qu'on ait besoin de l'art de Glaucus ; mais en démontrer la vérité serait plus difficile, et je ne sais si tout l'art de Glaucus y suffirait. Non seulement cette entreprise serait peut-être au-dessus de mes forces, mais quand même je m'en sentirais capable, le peu qui me reste à vivre ne me permet pas, semble-t-il, d'entamer un si long discours. Toutefois, rien ne m'empêche de te décrire la forme que je prête à la terre (τὴν ἰδέαν τῆς γῆς οἵαν πέπεισμαι εἶναι) et les lieux différents qu'elle renferme » [1].

Enfin — et c'est là, pensons-nous, l'argument décisif — ce passage est si intimement lié au mythe eschatologique proprement dit [2] qu'il est impossible de l'en dissocier. Sans doute, Platon exprime souvent des idées sérieuses sous le voile de la fiction, ou y joint des détails de fantaisie. En ce sens, on est fondé à dire qu'il mêle le mythe à la vérité, parce que ses paroles sont *à la fois* vraies et fausses, suivant qu'elles sont bien ou mal comprises. Jamais, au contraire, il n'interrompt brusquement une fable pour traiter un sujet d'une tout autre nature. Or c'est ce qu'il ferait dans le *Phédon* si, comme le prétend Teichmüller, sa description de la terre et des fleuves souterrains était une véritable physique, fruit des observations recueillies au cours de ses voyages. Mais en réalité, cette digression a un

[1] *Phaed.* 108 d-e. — Teichmüller (*op. cit.* II, p. 298) conclut de ce passage : « dass Platon die Erde darstellen will wie sie ist (ἀληθής), dass er aber auf eine gründliche Beweisführung für seine Behauptungen verzichtet ». (De même Frank, *Pl. und die sogen. Pythag.* p. 195 sq.) Tel est bien le sens *littéral* des paroles de Socrate. Mais si on les rapproche de déclarations analogues qui se rencontrent fréquemment dans les mythes, il n'est plus possible d'admettre que l'adjectif ἀληθής désigne ici une vérité empirique.
[2] Le mythe commence dès la p. 107 d (voir plus haut, p. 30, n. 2).

but bien différent : loin de nous ramener dans les limites étroites du monde empirique, Platon nous dépeint des lieux extraordinaires (*θαυμασταὶ τόποι*), ceux mêmes où se rendent les âmes désincarnées : le séjour des bienheureux, d'abord, baigné d'un air plus pur que le nôtre, et infiniment plus beau que tout ce que nous connaissons sur la terre ; puis, à l'opposite, les abîmes infernaux traversés par les quatre fleuves de la mythologie, régions lugubres où les méchants sont précipités en expiation de leurs crimes. Ce passage fait donc partie intégrante du mythe ; il nous en donne, pour ainsi dire, le décor, un décor brossé avec une telle abondance de détails précis que la vie d'outre-tombe nous devient sensible, à l'égal d'une réalité concrète [1].

Mais peut-être est-il plus que cela, du moins dans sa première partie, car la description de la véritable terre a un sens symbolique qui ne peut manquer d'apparaître, si nous la rapprochons de l'allégorie de la caverne :

Phaed. 109 b-110 b : « Sur toute la périphérie de la terre, il y a de nombreuses dépressions... où les eaux se sont rassemblées, ainsi que le brouillard et l'air. Mais la terre elle-même est au-dessus, dans le ciel pur où sont les astres, et que la plupart de ceux qui parlent de ces questions appellent éther ; ce qui afflue sans cesse dans les cavités n'en est que le sédiment. Enfoncés

Rep. VII, 514 a-517 b : « Imagine des hommes... enchaînés depuis leur enfance dans un antre souterrain... Ces hommes doivent rester immobiles et ne peuvent regarder que droit devant eux, leurs liens les empêchant de tourner la tête. Loin derrière les captifs sur la pente de la caverne, brûle un feu dont la lueur les éclaire. Entre ce feu et les captifs, imagine un chemin qui monte, longé par un petit mur semblable aux

[1] Le but de cette parenthèse est clairement marqué par la façon dont elle se relie à ce qui précède et à ce qui suit. Voici, en effet, quelles sont les deux formules de transition : 1° Ἡ δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξελθοῦσα [ψυχὴ]... ᾤκησεν τὸν αὐτῇ ἑκάστη τόπον προσήκοντα. Εἰσὶν δὲ πολλοὶ καὶ θαυμασταὶ τῆς γῆς τόποι κτλ. (*Phaed.* 108 c) ; 2° Τούτων δὲ οὕτως πεφυκότων, ἐπειδὰν ἀφίκωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον κτλ. (113 d).

sans le savoir dans ses savernes, nous croyons habiter le haut de la terre, comme quelqu'un qui, se crouvant dans les profondeurs de l'Océan, s'imaginerait demeurer à la surface de la mer ; qui, voyant au travers de l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel, et qui, n'étant jamais monté dans la couche supérieure, à cause de son indolence et de sa faiblesse,... n'aurait pas vu combien notre séjour est plus pur et plus beau que le sien... *Voilà justement l'état où nous sommes.* Confinés dans quelque creux de la terre, nous croyons habiter sa surface, et nous prenons l'air pour le ciel... Mais si quelqu'un parvenait au sommet de l'air,... à peine aurait-il émergé de notre région qu'il contemplerait ces lieux dont je parle, tout comme les poissons, en émergeant de l'eau voient les objets terrestres ; et... il comprendrait que c'est le véritable ciel, la véritable lumière, la véritable terre... Dans la mer, il ne naît rien de précieux, et l'on n'y trouve, pour ainsi dire, rien de parfait,.. rien qui puisse être comparé aux beautés d'ici-bas. Mais les beautés d'en haut nous paraîtraient encore bien supérieures à celles-ci. »

cloisons que les montreurs de marionnettes placent devant le public... Figure-toi maintenant des hommes qui promènent le long de ce mur des objets de toute espèce... *Ces prisonniers nous ressemblent* ; car ils ne voient rien d'autre... que les ombres que le feu projette en face d'eux sur le fond de la caverne... Si maintenant on traînait de force un de ces prisonniers... jusqu'à la clarté du soleil... il en viendrait à conclure que c'est le soleil... qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte la cause de tout ce qui se voyait dans la caverne... Et, se rappelant sa première demeure... et ses anciens compagnons de captivité,.. il se féliciterait de son changement, et prendrait leur malheur en pitié... Eh bien... cette allégorie doit s'appliquer dans tous ses détails à ce que nous disions précédemment : la caverne, c'est le monde visible ; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil ; le prisonnier qui monte à la région supérieure, et la contemple, c'est l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible. »

Le parallélisme de ces deux passages est frappant. Par des images différentes, ils traduisent la même idée philosophique, et ces images ont elles-mêmes une structure pareille : celle d'une proportion dont le moyen terme est le monde sensible, et qui doit exprimer de façon saisissante la supériorité du monde intelligible [1]. Les objets des sens, dit Platon, nous paraissent réels, et pourtant ils sont à la véritable réalité ce que le fond de la mer est à la surface de la terre (*Phédon*), ce que la lueur d'un feu brûlant dans une caverne est à la clarté du soleil (*République*). Et sa conviction s'affirme d'une autre manière encore dans le *Gorgias*, à l'aide de ces vers d'Euripide : « Qui sait si la vie n'est pas en réalité une mort, et ce que nous appelons la mort la vraie vie ? » [2]. Tel est le sens de la théorie physique : elle ne contient rien de ce que Teichmüller a cru y trouver [3], mais elle illustre à nouveau le principe fondamental de l'idéalisme platonicien [4].

[1] Ces comparaisons doubles sont un des moyens dont Platon use de préférence pour faire saisir sa pensée. Au livre VI de la *République*, par exemple, la « ligne » exprime géométriquement ce que l'allégorie de la caverne exprime au livre VII à l'aide d'une image. Et dans *Theaet.* 172 c-d, ainsi que l'a remarqué J. Adam (*Rep. of Pl.* II, p. 88), la valeur de la philosophie est, elle aussi, mise en lumière par le même procédé : « Les hommes qui, dès leur jeunesse, ont passé leur temps dans les tribunaux et les affaires sont aux hommes nourris dans la philosophie et les études désintéressées ce que des esclaves sont à des hommes libres ».

[2] *Gorg.* 492 e-493 a. Cf. aussi *Rep.* IX, 584 d-e ; puis le mythe du *Phèdre*, où les âmes les plus parfaites s'élèvent *jusqu'au-dessus de la voûte du ciel* — tout comme les poissons qui, dans le passage du *Phédon* cité plus haut, émergent à la surface de l'eau — et alors seulement peuvent contempler les essences dans l'ὑπερουράνιος τόπος (*Phaedr.* 247 b-e).

[3] Robin (*Phédon de Pl.* p. lxv sq.) voit également dans ce passage « une tentative très sérieuse pour donner d'un problème physique une solution autre que celle des cosmologies naturalistes, et pour dépasser d'autre part les travaux de la géographie purement descriptive ». Or il est bien certain que, comme l'ont montré Frank (*Pl. und die sogen. Pythag.* p. 24-28, 184-198) et Friedländer (*Platon*, I, p. 111-113, 216 sq., 242-256), le philosophe utilise dans ce mythe, et dans ceux de la *République* et du *Phèdre*, les récentes découvertes scientifiques, notamment celle de la sphéricité de la terre, que Frank attribue à Archytas. Mais nous n'en sommes pas moins convaincu qu'ici, Platon n'a pas dessein d'être physicien ou géographe, et que les théories en question lui fournissent simplement le cadre d'un mythe symbolisant les principes mêmes de sa métaphysique. Cf. Apelt, *Pl. Dial.* Phaed. n. 108.

[4] Cf. Friedländer, *Platon*, I, p. 113, 242, 245 sq., 249.

8. Men. 80 d-86 c, et Phaed. 72 e-77 a. (La réminiscence). — A première vue, un examen spécial de la réminiscence peut paraître superflu. Il le serait en effet, si cette théorie platonicienne ne nous était connue que par la magnifique description qui clôt la première partie du *Phèdre*. Mais dans le *Ménon*, et surtout dans le *Phédon*, la réminiscence se présente à nous sous un aspect assez différent, et tient de telle sorte au raisonnement qu'en tout état de cause on doit lui accorder une portée beaucoup plus grande qu'à de simples détails mythiques, tels que le jugement dans l'Hadès ou la transmigration des âmes.

C'est dans le *Ménon* que la théorie de la réminiscence apparaît pour la première fois. Chose curieuse, elle y est introduite presque fortuitement, sous la forme d'une parenthèse qui n'a aucun rapport direct avec le sujet véritable du dialogue, et pourrait être supprimée sans en altérer le plan. Socrate et Ménon examinent si la vertu peut s'enseigner. Plein d'assurance au début, l'élève de Gorgias s'aperçoit bientôt qu'entre Socrate et lui, la lutte n'est pas égale. Il a déjà proposé, puis abandonné trois définitions de la vertu. Irrité de ces échecs successifs, il en rejette la faute sur son interlocuteur qui, dit-il, « ne sait autre chose que douter lui-même et jeter les autres dans le doute... semblable... à cette large torpille marine qui engourdit tous ceux qui l'approchent et la touchent ». Celui-ci ayant déclaré qu'effectivement il ne sait rien, et qu'en particulier il ignore ce que c'est que la vertu, Ménon croit le mettre dans l'embarras en lui représentant qu'il est impossible de chercher ce qu'on ne connaît d'aucune manière [1]. Socrate n'accepte pas cette objection ; mais au lieu de *démontrer* qu'elle est spécieuse (ἐριστικός), il se contente d'invoquer contre elle l'autorité d'« hommes et de femmes habiles dans les choses divines ». Ce sont d'abord « des prêtres et des prêtresses, qui se sont appliqués à pouvoir rendre compte de leur ministère », puis Pindare — dont Socrate cite quelques vers

[1] *Men.* 79 e-80 e.

empruntés à une ode perdue — et beaucoup d'autres poètes « divins » [1]. Tous ont affirmé l'immortalité de l'âme, et Socrate leur donne raison. Mais si l'âme est immortelle, si elle s'incarne plusieurs fois, « il n'y a donc rien qu'elle n'ait appris » ; ce qu'elle paraît ignorer, elle l'a su précédemment, elle le sait toujours, au moins de façon latente. Par conséquent, « ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est autre chose que réminiscence » [2].

Ce résumé est assez éloquent par lui-même pour nous dispenser de longs commentaires. A proprement parler, Socrate ne réfute pas Ménon, pas plus qu'il ne réfute Cébès dans le passage du *Phédon* que nous avons analysé plus haut [3] ; il se retranche simplement derrière une croyance religieuse, et ici encore ses garants sont les orphico-pythagoriciens [4]. Toutefois, l'analogie n'est pas complète, car la réminiscence reçoit bien, subsidiairement, une sorte de preuve : c'est le petit esclave de Ménon qui la fournit. Habilement interrogé par Socrate, il trouve tout seul la démonstration du théorème de Pythagore, et pourtant, personne ne lui avait jamais donné la moindre notion de géométrie. Comment cela serait-il possible, si l'ignorant n'avait pas en lui-même, touchant ce qu'il ignore, des opinions vraies qui sont réveillées par des interrogations, et si l'âme ne tirait pas toute sa science de son propre fonds ? [5].

Il y a là un curieux essai de vérification expérimentale

[1] Parmi ces « autres poètes », il faut entendre en première ligne Empédocle (Diels, *Vors.* B, fr. 115 sqq.).

[2] *Men.* 81 a-e.

[3] Voir plus haut, p. 57-60.

[4] Ce n'est pas seulement la notion mystique de l'âme-démon que Platon emprunte au pythagorisme, mais aussi, semble-t-il, le germe même de sa théorie de la réminiscence. Car, d'après Empédocle, Pythagore pouvait se rappeler ses vies passées (Emped. Diels, *Vors.* B, fr. 129), et Empédocle prétendait également se souvenir des siennes (fr. 117). Mais d'un don réservé à quelques privilégiés, Platon fait une faculté présente chez tous les hommes, et cette vague croyance devient, grâce à lui, une doctrine précise, d'une portée philosophique inattendue. Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 185, n. 2 ; Robin, *Sur la doctrine de la réminiscence*, Rev. des ét. grecques, 32, 1919, p. 451-455.

[5] *Men.* 85 b-86 b.

d'autant plus digne de remarque que les dialogues ne nous en offrent aucun autre exemple. Sans doute, Platon n'aurait pas introduit cet épisode s'il ne l'avait jugé propre à confirmer sa théorie dans une certaine mesure ; et il nous indique très clairement, du reste, que telle est son intention, en représentant Ménon d'abord sceptique à l'égard de ces idées toutes nouvelles pour lui [1], puis définitivement convaincu après l'expérience tentée sur son esclave. Néanmoins, nous ne pouvons considérer celle-ci comme une preuve proprement dite, car, aux yeux de Platon, la dialectique seule peut réellement démontrer, c'est-à-dire rattacher une proposition à une autre préalablement démontrée, ou à un principe évident par soi-même. Or la réminiscence n'est pas la conclusion d'un raisonnement déductif, et c'est pourquoi elle reste en deçà de la certitude absolue, au nombre des opinions simplement probables. Socrate le reconnaît, d'ailleurs, expressément avant de revenir au sujet de l'entretien : « Je ne voudrais pas affirmer sans réserve, dit-il à Ménon, que le reste de mon discours soit vrai ; mais ce que je suis prêt à soutenir de toutes mes forces par la parole et par l'exemple, si j'en suis capable, c'est que la persuasion qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point nous rend meilleurs, plus énergiques et moins paresseux que si nous pensions qu'il est impossible de trouver ce que nous ignorons, et inutile de le chercher » [2].

Dans le *Phédon*, la réminiscence joue un rôle beaucoup plus important. Au lieu de fournir simplement la solution d'une ἀπορία, elle fait, cette fois, partie intégrante de la chaîne dialectique, et sert de second argument en faveur de l'immortalité de l'âme. *Si* la science n'est que réminiscence, dit Cébès, alors il s'ensuit *nécessairement* (ἀνάγκη) que l'âme préexiste au corps. Mais ce principe est-il vrai ? Simmias en demande des preuves (ἀποδείξεις) [3], et on lui

[1] *Men.* 81 e-82 a.

[2] *Men.* 86 b-c. Cf. aussi l'adhésion quelque peu hésitante de Ménon : Εὖ μοι δοκεῖς λέγειν, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ὅπως.

[3] *Phaed* 72 e-73 b.

en donne deux. D'abord la preuve *a posteriori* du *Ménon*, qui est rappelée par Cébès : « Les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent d'eux-mêmes les réponses justes ; or ils en seraient incapables s'ils n'avaient en eux la science et la droite raison. » Puis une preuve nouvelle, une véritable démonstration, longuement développée par Socrate, et qui présente tous les caractères de la dialectique. En voici la substance : Les qualités sont quelque chose de distinct des objets qui possèdent ces qualités (παρὰ ταῦτα ἕτερόν τι) : par exemple, l'égalité en soi est distincte des choses égales, dont elle est le type parfait. Comment se fait-il qu'en voyant des choses égales, nous acquérions la notion de l'égalité en soi ? Pour le comprendre, il suffit de songer à un fait d'expérience courante, à savoir l'association d'idées par laquelle la vue d'un objet quelconque évoque dans l'esprit le souvenir d'un autre objet précédemment connu : par exemple, la vue d'une lyre rappelle la personne qui s'en sert, celle du portrait de Simmias fait penser à Simmias, etc. Or il en va de même pour l'égalité, car c'est de la sensation que nous tirons la pensée que toutes les choses égales qui sont l'objet de nos sens tendent à cette égalité intelligible, tout en lui demeurant inférieures. Mais, comme nous faisons usage de nos sens dès le début de notre vie terrestre, il faut qu'avant de naître, nous ayons connu l'égalité et les autres idées. Par conséquent, « nos âmes existaient avant de revêtir une forme humaine, d'une existence incorporelle et pleinement consciente » [1].

Si nous rapprochons ce passage de celui du *Ménon*, nous ne pouvons manquer de constater des différences importantes. Dans le *Ménon*, la réminiscence est rattachée à l'immortalité de l'âme, qui, à l'époque où Platon écrivit ce dialogue — ainsi que le *Gorgias* — n'était encore pour lui qu'une simple croyance religieuse. Dans le *Phédon*, c'est au contraire la préexistence de l'âme qui est déduite de la réminiscence, laquelle est elle-même déduite de la

[1] *Phaed.* 76 c.

théorie des dées. L'ordre du raisonnement se trouve donc renversé [1] ; en outre, la déduction, de simple qu'elle était au début (immortalité — réminiscence), est devenue double (1° existence des idées — réminiscence ; 2° réminiscence — préexistence de l'âme). Mais ce n'est pas tout : dans le premier cas, le terme initial de l'argumentation est un postulat, c'est-à-dire une vérité non démontrée. Dans le second cas, c'est un principe évident par soi-même, car il n'est pas douteux que l'existence des idées n'ait été considérée comme telle par Platon. En effet, Socrate appelle les idées « des choses que nous marquons du sceau de la réalité en soi, dans nos questions comme dans nos réponses » (c'est-à-dire dans nos discussions dialectiques) [2]. Et plus loin, il formule cette alternative : « Si les choses dont nous parlons constamment, le beau, le bien et toutes les essences du même genre, existent, et si c'est à elles que nous rapportons toutes les perceptions de nos sens, parce que nous reconnaissons qu'elles nous appartenaient dans une vie antérieure, si enfin nous les prenons pour types de ces données sensibles, alors il s'ensuit nécessairement que, non seulement ces choses, mais notre âme aussi existe, et cela dès avant notre naissance ; si ces choses n'existent pas, tout notre raisonnement est vain. » A quoi Simmias répond : « Tu as démontré

[1] A vrai dire, il semble que, dans le *Ménon* aussi, l'immortalité soit déduite de la réminiscence, puisque, tout à la fin de la digression, Socrate dit : Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀληθεια ἡμῶν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη. (*Men.* 86 b.) Du moins, c'est ainsi qu'en ont jugé Couturat (*De Plat. mythis*, p. 94), Jowett (*Dial. of Pl.* II, p. 8 sq.) et Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 86-88). D'après ce dernier, notamment, la réminiscence est d'abord déduite de l'immortalité à l'aide d'un mythe, puis, après avoir été confirmée par l'expérience faite sur l'esclave, elle sert à prouver dialectiquement l'immortalité. Mais cette interprétation nous paraît erronée. La phrase de Socrate citée plus haut nous montre seulement qu'à l'époque où il écrivit le *Ménon*, Platon considérait l'immortalité et la réminiscence comme s'impliquant l'une l'autre, comme deux aspects d'une seule et même croyance. Mais il n'y a pas réellement tentative de donner une preuve dialectique de l'immortalité, comme ce sera plus tard le cas dans le *Phédon*, puis dans la *République*, le *Phèdre* et les *Lois*. (Sur l'immortalité dans le *Ménon*, voir plus bas, p. 143.)

[2] *Phaed.* 75 d : ἀπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι.

fort à propos que la préexistence de l'âme est nécessairement liée à l'existence des idées dont tu parles, *car pour moi, il n'est rien de si évident* (ἐναργές) *que la pleine réalité de ces essences, le beau, le bien et tout ce que tu rappelais il y a un instant* » [1]. On voit donc qu'aux yeux de Platon, la théorie des idées avait la valeur d'un axiome, c'est-à-dire d'une vérité première qu'il est impossible de nier, parce qu'elle est la condition même de toute pensée logique et de toute science — quelque chose de comparable à ce qu'est, pour nous, le principe d'identité et de contradiction.

D'ordinaire, la réminiscence est rangée au nombre des mythes [2] ; la double analyse qui précède nous montre clairement en quoi ce jugement doit être corrigé. Mythique, la doctrine l'est sans aucun doute sous sa première forme, celle du *Ménon* ; mais le *Phédon* lui donne un tout autre caractère. D'abord, Platon n'invoque plus l'autorité des prêtres et des poètes, parce qu'il dispose d'une démonstration dialectique qui lui avait manqué jusque-là, et qui ne devint possible que du jour où il conçut la théorie des idées. Or cette théorie lui était encore inconnue lorsqu'il écrivit le

[1] *Phaed.* 76 d-77 a. Cf. 65 d, 74 a-b, 100 b-c. — De même, dans la *République*, l'existence des idées est affirmée comme une chose qui va de soi. Platon ne la démontre pas ; il la prend seulement comme point de départ de ses démonstrations (cf. *Rep.* 475 e sqq., 507 a-c). A noter aussi *Phaed.* 92 c-e : Socrate vient de montrer qu'on ne peut soutenir à la fois que la science est une réminiscence et que l'âme est une harmonie ; ces deux thèses sont contradictoires ; il faut choisir entre elles. Or Simmias choisit la première, car il avait admis la seconde « sans démonstration, sur la foi d'une vraisemblance spécieuse » (ἄνευ ἀποδείξεως μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας). La doctrine de l'ἀνάμνησις, au contraire, « est fondée sur un postulat digne d'être approuvé » (ὁ... λόγος δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται). Cette ὑπόθεσις n'est autre que celle de l'existence des idées, dont la formule se trouve précisément à la p. 76 d-e. Elle n'est pas démontrable, mais comme elle est sûrement vraie (cf. 92 e : Ἐγὼ δὲ ταύτην, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, ἱκανῶς τε καὶ ὀρθῶς ἀποδέδεγμαι), l'ἀπόδειξις qui la prend pour prémisse est inattaquable.

[2] C'est notamment l'opinion de Couturat (*De Plat. mythis*, p. 88-93). Au contraire Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 835-837) considère avec raison la réminiscence comme véritablement philosophique, mais sans faire la distinction, selon nous indispensable, entre l'exposé mythique du *Ménon* et l'exposé dialectique du *Phédon*.

Ménon [1]. En revanche, sa première ébauche apparaît dans un dialogue qui doit vraisemblablement être placé peu après le *Ménon* : le *Cratyle* [2]. Puis elle se précise dans le *Banquet*, où nous voyons briller l'idée du Beau, éternelle, immuable, incorporelle et absolue, terme ultime de l'initiation et type unique de toutes les autres beautés [3].

Enfin, le philosophe compose les œuvres de sa maturité : le *Phédon*, puis la *République* et le *Phèdre*. En pleine possession de sa pensée, désormais, il aborde de front des problèmes métaphysiques qu'il n'avait encore qu'effleurés ; il ose ce que, naguère, il jugeait au-dessus de ses forces. Ce qui l'attire en premier lieu, c'est le mystère de la vie et de la mort. Y a-t-il dans l'homme quelque chose d'éternel et de supérieur à la nature physique ? Personnellement, il avait déjà tranché la question par l'affirmative : le *Gorgias* et le *Ménon* en font foi. Mais la survivance n'était pas encore intégrée dans sa philosophie ; elle demeurait hors cadre, pour ainsi dire, objet de simple δόξα, et non pas d'ἐπιστήμη. Le but du *Phédon* est de muer cette probabilité en certitude [4]. Bien que les preuves qu'il fournit en faveur de l'immortalité de l'âme soient de valeur inégale, et qu'il y ait une gradation manifeste de la première à la dernière, toutes, néanmoins, peuvent se réclamer de la dialectique. A cet égard, il est instructif de comparer la première et la seconde preuve [5]. La première, désignée généralement sous

[1] Voir plus bas, p. 117, n. 3.

[2] Voir plus haut, p. 56.

[3] *Conv.* 210 e-211 b.

[4] En effet, le *Phédon* est essentiellement dialectique, quoi qu'en pensent Teichmüller, Couturat et d'autres. A ce sujet, voir plus bas, p. 125-137.

[5] On sait que, d'après Bonitz (*Plat. Stud.* p. 293-312), il n'y aurait en tout, dans le *Phédon*, que trois preuves de l'immortalité, l'argument des contraires et la réminiscence n'étant que les deux éléments d'une seule et même preuve. Tout en reconnaissant que ces deux arguments sont étroitement unis, et que, de l'aveu même de Platon (*Phaed.* 77 c), ils se complètent l'un l'autre, nous jugeons préférable d'y voir deux preuves distinctes, et telle paraît bien avoir été l'opinion de Platon, d'après *Phaed* 72 e-73 a (cf. aussi 77 c, où il est question de combiner deux λόγοι). Nou

le nom d'argument des contraires, est empruntée à la doctrine orphico-pythagoricienne de la métempsychose. « Selon une ancienne tradition, dit Socrate, les âmes, lorsqu'elles ont quitté ce monde, séjournent dans l'au-delà, puis elles reviennent sur la terre, et renaissent après avoir passé par la mort »[1]. Mais un raisonnement dialectique ne peut avoir comme prémisse un simple *παλαιὸς λόγος*. Avant donc de conclure à l'immortalité de l'âme, il faut d'abord établir que cette ancienne croyance est vraie. Or c'est précisément ce que fait Socrate. Il commence par lui donner une portée plus générale, en l'étendant à « toutes les choses sujettes au devenir »[2]. Puis, après avoir posé en principe que « toutes les choses naissent de leurs contraires », il passe au cas particulier : la mort est le contraire de la vie ; donc ce qui est vivant naît de ce qui est mort, et vice versa. Quant au principe, on ne saurait le contester sans tomber dans l'absurde, car, « si les contraires ne s'engendraient pas réciproquement, tournant, pour ainsi parler, dans un cercle perpétuel », le devenir ferait bientôt place à l'immobilité, et l'univers organisé à cette masse indifférenciée dont parle Anaxagore[3].

Ainsi, Platon déduit l'immortalité de la métempsychose. Mais comme la conséquence d'un principe n'a de valeur que si le principe lui-même est vrai, son premier soin est de

comptons donc quatre preuves, soit : 1° argument des contraires ; 2° réminiscence ; 3° simplicité de l'âme ; 4° participation de l'âme à l'idée de la vie.

[1] *Phaed.* 70 c. Nous avons vu que, au début de la seconde preuve (argument de la réminiscence), Platon faisait une allusion très claire au *Ménon*. Or il n'en va pas autrement pour la première, car la formule du παλαιὸς λόγος de la métempsychose rappelle *Men.* 81 b : Φασὶ .. τὴν ψυχὴν... τοτὲ μὲν τελευτᾶν — ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι — τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι.

[2] Comme l'avait déjà fait Héraclite ; et il nous semble très probable que c'est à lui, autant qu'à la doctrine orphico-pythagoricienne de la παλιγγενεσία que Platon emprunte les éléments de sa première preuve. (Cf. Heracl. Diels, *Vors.* B, fr. 88, où sur les trois couples de contraires, deux se retrouvent chez Platon : ζῶν-τεθνηκός et τὸ ἐγρηγορός-τὸ καθεῦδον.)

[3] *Phaed.* 70 c– 72 e.

confirmer le vieux dogme orphico-pythagoricien par une démonstration préliminaire. Or il en est exactement de même pour le second argument. La réminiscence ne peut prouver la préexistence qu'à la condition d'être certaine. Voilà pourquoi le philosophe lui donne une rigueur qu'elle n'avait pas encore dans le *Ménon* ; d'un *παλαιὸς λόγος*, il fait un principe fondé sur la théorie des idées[1]. Au reste, son dessein est clairement marqué par le tour du dialogue. Cébès présente la réminiscence comme une théorie déjà connue des disciples de Socrate, et rappelle la preuve du *Ménon*. Mais Simmias garde apparemment une attitude quelque peu sceptique, car Socrate lui dit aussitôt : « Si tu ne veux pas te rendre à cet argument-là, peut-être l'examen des raisons que voici emportera-t-il ton suffrage[2]. » Puis il développe sa nouvelle démonstration, purement déductive et partant beaucoup plus solide que l'ancienne.

Les deux formes successives de la réminiscence doivent donc être distinguées avec soin, et jugées séparément[3]. L'exposé du *Ménon* a un caractère mythique indéniable. Celui du *Phédon* n'est pas un simple complément du pre-

[1] Cf. le parallélisme :

Phaed. 70 c-d : Εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐκεῖ ;... εἰ δὲ μὴ ἔστι τοῦτο, ἄλλου ἂν του δέοι λόγου.

Phaed. 72 e : Καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, εἰ ἀληθής ἐστιν,... ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινι χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνῃσκόμεθα.

Dans les deux cas, un principe est posé, d'où l'immortalité découle comme une conséquence nécessaire. Puis le principe, d'abord énoncé sous la forme conditionnelle, est l'objet d'une démonstration.

[2] *Phaed.* 73 a-b.

[3] Il est donc impossible de prouver que l'exposé du *Phédon* est mythique, à l'aide d'arguments tirés du *Ménon*, comme le font, par exemple, Deuschle, Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 429) et Stewart (*Myths of Pl.* p. 343-349). D'après Deuschle (*Plat. Sprachphil.* p. 42), la réminiscence ne serait pas réellement, dans le *Phédon*, une preuve de l'immortalité, parce que, dans le *Ménon*, elle en est au contraire une conséquence, de sorte qu'il y aurait cercle vicieux. Or il n'y a, en fait, aucun cercle vicieux, car, lorsque Platon reprend sa théorie de la réminiscence en guise de preuve de l'immortalité, il ne la déduit plus de l'immortalité, comme auparavant, mais de la théorie des idées.

mier, comme on le croit d'ordinaire, car il traite la question sur un autre plan : celui de la dialectique [1].

9. Rep. IV, 434 e-441 c, et X, 611 b-612 a ; Phaedr. 246 a sqq. ; Tim. 69 c-72 d. (Théorie des parties de l'âme). — Dans le *Phédon*, l'âme est simple ; dans la *République*, le *Phèdre* et le *Timée*, elle est composée. Les critiques qui veulent à tout prix réduire le platonisme en un système parfaitement cohérent se sont trouvés fort embarrassés par cette contradiction. Pour la supprimer, ils ont présenté la psychologie platonicienne de la façon suivante : en elle-même, l'âme est simple, comme l'enseigne le *Phédon* ; c'est le λογιστικόν de la *République*, l'ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος du *Timée*. Quant au θυμοειδές et à l'ἐπιθυμητικόν, dont il est question dans ces deux derniers dialogues, ils ne se joignent à l'âme proprement dite qu'au moment où elle s'unit à un corps, et c'est pourquoi Platon leur refuse expressément l'immortalité dans le *Timée* (τὸ θνητὸν εἶδος ψυχῆς) : n'étant qu'un résultat de l'incarnation, ils périssent nécessairement lorsqu'elle prend fin, et le νοῦς subsiste seul, ramené par la mort à sa pureté originelle [2].

[1] On ne saurait objecter à cette interprétation le rôle que la réminiscence joue plus tard dans le mythe du *Phèdre*, car il y a, dans les mythes, quantité d'éléments qui, par eux-mêmes, ne sont pas mythiques : l'immortalité de l'âme, par exemple, et jusqu'à la théorie des idées. La disparition de la réminiscence dans les derniers dialogues (cf. toutefois Wilamowitz, *Platon*, I, p. 352, n. 1, sur *Phil.* 35 b) ne prouve rien non plus : si Platon abandonne finalement cette théorie, il n'en reste pas moins qu'à l'époque du *Phédon*, elle faisait partie intégrante de sa philosophie.

[2] Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 843 sqq. ; Archer-Hind, *Phaed. of Pl.* p. xxxii-xxxv, et *On some difficulties of Plat. psychology*, Journ. of philol. 10, 1881, p. 120-123. Cf. aussi Shorey, *Unity of Pl. thought*, p. 42 sq., 46. — Archer-Hind est presque entièrement d'accord avec Zeller ; mais il lui reproche d'avoir pris pour des parties de l'âme ce qui n'est, en réalité, que des « modes of the soul's activity ». Sur ce point, il faut donner raison à Zeller : le λογιστικόν, le θυμοειδές et l'ἐπιθυμητικόν ne sont pas des fonctions de l'âme, et ce qui le prouve, c'est que, comme l'a remarqué Siebeck (*Gesch. der psychol.* I, 1, p. 202 sq.), Platon les appelle εἴδη, γένη, μέρη τῆς ψυχῆς, etc., mais jamais δυνάμεις, bien qu'il fasse un usage fréquent de ce terme dans d'autres cas. Cf. Leissner, *Plat. Lehre von den Seelenteilen*, p. 62-64, 95, 97 sq.

Cette interprétation est ingénieuse, et peut paraître séduisante à première vue ; elle est pourtant contraire à toute vraisemblance. D'abord, elle ne tient pas compte du *Phèdre*, car, dans ce dialogue, les trois parties de l'âme sont immortelles et antérieures à l'incarnation [1]. Ensuite, comme on l'a déjà remarqué [2], si Platon avait admis, à l'époque où il écrivit le *Phédon*, que l'âme est composée de trois parties dont une seule est immortelle, il n'aurait certainement pas donné à cette dernière le nom générique de ψυχή, ni passé les deux autres entièrement sous silence [3].

[1] Pour écarter cette objection, C. F. Hermann ne craignit pas de prétendre, à la suite du scoliaste Hermias (*In Plat. Phaedr. schol.* Couvreur, p. 123 = Ast, p. 126), que, dans l'allégorie du *Phèdre*, le cocher et les deux coursiers correspondent, non pas aux trois parties de l'âme, mais aux éléments qui, d'après le *Timée*, constituent l'âme immortelle : ταὐτόν et θάτερον. Cette hypothèse a été réfutée par Schultess (*Plat. Forsch.* p. 15-17) et par Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 820, n. 2). — Zeller s'est avisé d'un autre moyen : il laisse simplement de côté la doctrine du *Phèdre*, sous prétexte qu'elle est mythique (*op. cit.* p. 843, n. 3). Mythique, elle l'est sans aucun doute ; mais, comme nous le montrerons tout à l'heure, il faut se garder d'en conclure que Platon ne prenait pas l'immortalité de l'ἀλόγιστον au sérieux (voir plus bas, p. 81 sq.).

[2] Cf. Raeder, *Platon*, p. 173 sq. ; Groag, *Pl. Lehre von den Seelenteilen*, Wien. Stud. 35, 1913, p. 334-339.

[3] Bien qu'ils ne soient pas dans le camp des « Systematiker », Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 435 sq., 466 sqq.) et Gomperz (*Gr. Denker*, II, p. 349 sq.) sont contraints, eux aussi, de supposer que la démonstration du *Phédon* ne s'applique qu'au λογιστικόν, parce qu'ils regardent ce dialogue comme postérieur au *Phèdre*, écrit par conséquent à une époque où Platon admettait déjà la tripartition. D'après Gomperz, si le *Phédon* tient les passions pour des affections du corps, c'est « par suite de la même erreur qui influence si souvent et si naturellement notre langage populaire. » La remarque est juste, mais elle ne confirme pas l'hypothèse de Gomperz, bien au contraire. Car autant cette erreur est explicable si le *Phédon* précède le *Phèdre*, autant elle serait étrange dans le cas inverse. — Enfin, tout en plaçant le *Phèdre* après le *Phédon*, Wilamowitz (*Platon*, I, p. 339) suppose néanmoins que l'auteur du *Phédon* professait la doctrine des parties de l'âme, et que, s'il n'y fait pas allusion, c'est pour éviter d'alourdir son exposé. (De même Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 843, n. 3 ; Apelt, *Pl. Dial.* Phaed. p. 16, et Rep. n. 7 du l. VI, n. 43 du l. X ; Shorey, *Unity of Pl. thought*, p. 46.) En soi, cette hypothèse est bien peu vraisemblable, et Wilamowitz la justifie de singulière façon. La *République*, dit-il, suit de si près le *Phédon* qu'on ne saurait guère admettre que Platon ait découvert la tripartition dans l'intervalle. A quoi l'on

Sans doute, la ψυχή du *Phédon* correspond, en fait, au λογιστικόν de la *République*. Mais la psychologie de ces deux dialogues n'en est pas moins fort différente : dans le premier, la raison pure est toute l'âme ; dans le second, elle n'en est qu'une partie, parce que les passions sont regardées comme psychiques et non plus comme corporelles [1].

Ainsi, quoi qu'on fasse, les contradictions subsistent, rendant toute synthèse illusoire, et s'il est un cas où l'interprétation évolutionniste soit de mise, c'est bien celui-là. Mais encore faut-il établir les rapports chronologiques des quatre dialogues en cause. Pfleiderer, puis Rohde ont admis l'ordre suivant : livre IV de la *République* — *Phèdre* — livre X de la *République* — *Phédon* — *Timée* [2]. Quand bien même cette solution ne serait pas condamnée par les résultats de la stylométrie, on devrait la rejeter, parce que, de toute évidence, la tripartition est un aboutissement, et non pas un point de départ [3]. Mais si la place du

peut répondre qu'il ne faut pas longtemps pour qu'une idée nouvelle surgisse dans l'esprit d'un penseur. Un fruit mûrit lentement, mais il tombe de l'arbre en un instant.

[1] Il en est de même dans *Phil.* 35 c-d, 40 c.

[2] Pfleiderer, *Plat. Fr.* p. 24-26, et *Sokr. und Pl.* p. 462-465 ; Rohde, *Psyche*, II, p. 272-274. — C'est la première fois que nous rencontrons sur notre chemin l'hypothèse de la composition fragmentaire de la *République*, soutenue d'abord par Hermann, Krohn et Pfleiderer (*Sokr. und Pl.* p. 128-135), reprise avec diverses modifications par Rohde (*Psyche*, II, p. 265, n. 1), Dümmler (*Kl. Schr.* I, p. 229-270) et d'autres. Pour notre part, nous n'admettons pas cette hypothèse, qui nous semble insuffisamment fondée, et nous nous associons pleinement aux critiques qui lui furent faites par Campbell (Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 1-20), Lutoslawski (*Pl. logic*, p. 268-272, 319-325), Gomperz (*Gr. Denker*, II, p. 359-361), Raeder (*Platon*, p. 187 sqq.), Ritter (*Platon*, I, p. 273-278), Wilamowitz (*Platon*, II, p. 179-213).

[3] Dümmler (*Kl. Schr.* Zur Composition des plat. Staates, I, p. 257-262) pense, lui aussi, que le dernier mot de la psychologie platonicienne fut la simplicité de l'âme, mais il retrace un peu différemment la genèse de la théorie : d'après lui, Platon aurait d'abord, dans le *Thrasymaque* (soit *Rep.* I et X, 608 c-611 a) et le *Gorgias*, supposé *a priori* que l'âme est simple, puis il aurait, durant un temps, admis la tripartition, dans le *Phèdre* et *Rep.* II-V et VIII-IX, pour revenir finalement à sa conception première dans le *Ménon*, le *Phédon* et *Rep.* X, 611 a-612 a.

Phédon est incontestablement la première, celle du *Phèdre* est plus difficile à déterminer. Les critères linguistiques, joints à beaucoup d'autres indices qu'il serait trop long d'exposer ici, semblent prouver que ce dialogue est postérieur à la *République* [1]. Toutefois, l'hypothèse contraire a aussi des partisans. D'après Schultess, Leissner et Groag, par exemple, le problème de la nature de l'âme, chez Platon, aurait passé par les trois phases que voici : 1° L'âme est simple ; elle est raison pure, et les désirs sont attribués au corps (*Phédon*). 2° L'âme est tripartite, aussi bien dans l'au-delà que pendant la vie terrestre (*Phèdre*). 3° L'âme incarnée est triple ; l'âme désincarnée est simple, seul le λογιστικόν étant immortel (*République* X, *Timée*) [2].

[1] Peu de questions sont aussi controversées que celle de la date du *Phèdre*. Sans prétendre, comme le faisait Schleiermacher, que ce dialogue est la première œuvre de Platon, certains critiques modernes soutiennent encore qu'il est antérieur au *Phédon*, notamment Natorp (*Pl. Phaedrus*, Hermes, 35, 1900, p. 385-436) et Gomperz (*Gr. Denker*, II, p. 342, 577). D'autres, dont Campbell (Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 24-26, 49 sq.) et Pohlenz (*Aus Pl. Werdezeit*, p. 326-364) le placent entre le *Phédon* et la *République*. Enfin quelques auteurs, dont Gomperz que nous venons de citer, Blass (*Att. Bereds.* III, 2, p. 392-394) et Immisch (*Neue Wege der Platonforschung*, N. Jahrb. für das class. Alt. 35, 1915, p. 545-572) ont imaginé l'hypothèse téméraire des deux éditions : la version que nous possédons du dialogue serait un remaniement assez tardif d'une première édition où ne figuraient ni la preuve de l'immortalité, ni même la théorie des parties de l'âme. L'argument essentiel d'Immisch, dont l'article a été fort pertinemment réfuté par Pohlenz (*Götting. gel. Anz.* 178, 1916, p. 272-282), c'est la juxtaposition, dans le mythe du *Phèdre*, de deux images distinctes : celle de l'oiseau et celle de l'attelage, dont la seconde, à en croire l'auteur, n'aurait été introduite qu'après coup pour illustrer la doctrine nouvelle de l'âme tripartite. Argument d'autant plus fragile que les dialogues nous offrent d'autres cas tout à fait semblables de mélanges d'images, notamment celui, que signale Pohlenz, de Socrate comparé simultanément, dans le *Banquet*, à une statue de Silène et au satyre Marsyas. A ce sujet, voir plus bas, p. 274, n. 1. — Selon nous, le *Phèdre* est *sûrement* postérieur au *Phédon*, et *très probablement* postérieur à la *République*. Il nous est impossible de justifier cette opinion ici. Au reste, elle a été excellemment défendue par divers auteurs auxquels nous nous référons : Lutoslawski (*Pl. logic*, p. 348-358), Raeder (*Platon*, p. 245 sqq.), Ritter (*Die Abfassungszeit des Phaidros*, Philol. N. F. 27, 1914, p. 321-373), H. von Arnim (*Pl. Jugenddial.* p. 155-224).

[2] Schultess, *Plat. Forsch.* p. 50 sq. ; Leissner, *Plat. Lehre von den Seelenteilen* ; Groag, *Pl. Lehre von den Seelenteilen*, Wien. Stud. 35, 1913,

Ainsi résumé, le développement de la pensée platonicienne paraît fort logique. Ne le serait-il pas beaucoup moins si le *Phèdre*, où les trois parties de l'âme sont considérées comme immortelles, était placé entre la *République* et le *Timée*, c'est-à-dire entre deux dialogues qui refusent l'immortalité à l'ἀλογιστον ? Mais, pour que cette objection eût quelque valeur, il faudrait que Platon dise réellement, dans la *République*, ce qu'on lui fait dire, à savoir que l'âme désincarnée consiste dans le seul λογιστικόν. Or il n'en est rien, comme nous le montrerons tout à l'heure [1]. Par conséquent, l'ordre le plus probable est bien : *Phédon* — *République* — *Phèdre* — *Timée*, et c'est celui que nous adoptons [2].

Après cette mise au point d'une question particulièrement embrouillée, nous sommes mieux à même de décider si la tripartition est mythique ou non. Les divers passages la concernant ont été soupçonnés, en tout ou en partie, de ne pas exprimer la pensée philosophique de Platon. Ritter est, de tous les critiques, celui qui va le plus loin dans ce sens, puisqu'il estime, sans d'ailleurs justifier son opinion, qu'à aucun moment Platon n'a pris cette théorie au

p. 323-352, et 37, 1915, p. 118-141 ; Pohlenz, *Aus Pl. Werdezeit*, p. 330, n. 3.

[1] Voir plus bas, p. 90-95.

[2] Parmi les nombreuses preuves de l'antériorité de la *République*, nous en indiquerons une qui concerne le sujet que nous traitons présentement : il est, sinon impossible, du moins fort difficile de comprendre l'allégorie du *Phèdre* si l'on ignore tout de la théorie des parties de l'âme : or tel eût été le cas des contemporains de Platon si le *Phèdre* avait précédé la *République*. C'est ce qu'a fort bien montré H. von Arnim (*op. cit.* p. 156-161). Cf. aussi Raeder, *Platon*, p. 252 sq. On ne saurait donc admettre, avec Schleiermacher, Pohlenz (*Aus Pl. Werdezeit*, p. 330, n. 1) et Leisner (*op. cit.* p. 31, 34 sq., 95), que l'exposé mythique a précédé l'exposé dialectique. Au reste, nous verrons tout à l'heure que, même dans la *République*, la théorie des parties de l'âme n'est pas réellement dialectique. Mais elle est, du moins, développée beaucoup plus longuement, comme il sied à une théorie nouvelle (cf. notamment *Rep.* 435 b-c, 436 a-b, 441 c), tandis que, dans le *Phèdre*, Platon la suppose connue, et en tire aussitôt parti sans donner des explications désormais inutiles.

sérieux [1]. Hirzel, en revanche, ne s'attaque qu'à l'exposé du *Phèdre*. Platon, affirme-t-il, n'a jamais pensé que l'âme est triple dès avant l'incarnation [2]. S'il feint de le croire, c'est seulement en vue du résultat immédiat qu'il veut atteindre dans le second discours de Socrate. En d'autres termes, le mythe du *Phèdre*, comme tous les mythes platoniciens selon Hirzel, est un artifice de rhétorique.

Que vaut cette interprétation ? Le moment n'est pas encore venu de la réfuter complètement, c'est-à-dire dans son principe, en tant que théorie générale du mythique chez Platon [3]. Mais à coup sûr, nous ne saurions l'admettre dans le cas particulier. En bonne méthode, une hypothèse doit toujours être motivée par le désir d'expliquer un fait précis ; elle doit être fondée, d'autre part, sinon sur des preuves certaines, du moins sur des indices plausibles. Celle de Hirzel n'est d'aucune utilité, et les motifs qu'elle prête à Platon sont de pure fantaisie. En quoi la définition de l'amour exigeait-elle du philosophe qu'il altérât gravement sa doctrine de l'âme ? Nous ne le voyons pas. Ce qui nous paraît évident, au contraire, c'est qu'en présentant les choses de la sorte, on renverse leur rapport véritable, prenant pour la conséquence ce qui, de fait, est le principe. Toute l'éthique de Platon, et singulièrement sa notion de l'amour, découle de sa métaphysique ; et s'il avait

[1] Ritter, *Platon*, I, p. 227 : « Die Dreiteilung der Seele ist zu gar keiner Zeit Platons wahre Meinung gewesen. » De même Shorey, *Unity of Pl. thought*, p. 42 sq. — Quant à Grote (*Plato*, II, p. 159-161), il estime que Platon soutient indifféremment la simplicité et la tripartition de l'âme, selon le but particulier qu'il se propose dans chaque dialogue. A ce sujet, voir plus bas, p. 163, n. 3.

[2] Hirzel, *Das Rhetor. bei Pl.* p. 16 sq., 35-38. De même Deuschle, *Plat. Mythen*, p. 21 sq. ; Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 843, n. 3 ; Wilamowitz, *Platon*, I, p. 467 ; Taylor, *Plato*, p. 307. — Comme argument, Deuschle invoque le dualisme radical de Platon, qui devait empêcher celui-ci d'attribuer à l'essence de l'âme quelque chose d'aussi nettement corporel que l'ἐπιθυμία. Mais on peut lui répondre que, dans un passage du *Philèbe* que personne ne s'aviserait de considérer comme un mythe, le philosophe affirme sans hésiter la nature psychique de l'ἐπιθυμία (*Phil.* 35 c-d, 40 c).

[3] Voir plus bas, p. 157-172, et spécialement, p. 162-164.

conçu autrement le monde et la nature humaine, il aurait du même coup professé, en morale, des opinions fort différentes de celles que nous lui connaissons. Au reste, cette immortalité de l'ἀλόγιστον, dont on fait si bon marché, a une portée philosophique indéniable, car elle seule permet d'expliquer la chute des âmes dans la matière. Si, durant leur vie céleste, les âmes n'avaient pas déjà en elles une force capable de vaincre la raison, par quoi pourraient-elles être entraînées au mal [1] ?

Quant à la doctrine du livre IV de la *République*, elle a été parfois l'objet d'une interprétation analogue. D'après Pfleiderer, Pohlenz et Cornford [2], la tripartition ne serait pas, dans cet ouvrage, une théorie proprement psychologique, mais un simple résultat de l'analogie assez artificielle que Platon établit entre l'Etat et l'individu [3]. Ce qui revient à dire qu'il s'agit d'un mythe, au sens que Hirzel donne à ce terme. Avons-nous lieu de supposer que la division de l'âme en trois parties a été suggérée à Platon par celle de l'Etat en trois classes (déjà préconisée par Hippodamos de Milet [4]), et que, indifférente en soi, elle a pour seule raison d'être le parallélisme sur lequel repose toute la *République* ? La marche de la discussion au livre IV, que Pfleiderer invoque à l'appui de cette hypothèse, n'est

[1] Cf. Groag, *Pl. Lehre von den Seelenteilen*, Wien Stud. 35, 1913, p. 328 sq.

[2] Pfleiderer, *Plat. Fr.* p. 24-26, et *Sokr. und Pl.* p. 216, n. 1 et 233 ; Pohlenz, *Aus Pl. Werdezeit*, p. 228-235 ; Cornford, *Psychology and social structure in the Republic of Pl.* Class. quart. 6, 1912, p. 246-265. Cf. aussi Shorey, *Unity of Pl. thought*, p. 42 sq. — Au contraire Rohde (*Psyche*, II, p. 272, n. 6), J. Adam (*Rep. of Pl.* I, p. 262), Wilamowitz (*Platon*, I, p. 391), etc. estiment, avec raison selon nous, que c'est la division de l'État en classes qui est déduite de la tripartition.

[3] Il est intéressant de noter que cette analogie se retrouve dans *Legg.* 626 e-627 b, 633 d, 689 a-c, 961 d-965 a.

[4] Sur ce personnage, cf. Pauly-Wissowa, *R.-E.* art. « Hippodamos », 3. D'après Aristote (*Pol.* II, 8, 1267 b 22-1268 a 15), Hippodamos avait proposé diverses réformes d'ordre politique et judiciaire, et notamment la répartition de tous les citoyens en trois classes : artisans, laboureurs et guerriers. D'autre part, également d'après Aristote (*Polit. Athen.* Blass-Thalheim, fr. 5), la séparation des artisans et des cultivateurs aurait été effectivement réalisée en Attique avant la réforme de Clisthène.

guère probante, car un auteur n'est pas tenu d'exposer ses idées dans l'ordre même où il les a découvertes. Or tout nous porte précisément à croire que les théories politiques de Platon, et à plus forte raison celles d'Hippodamos, n'ont exercé aucune influence sur la psychologie. Ce n'est pas là qu'il faut chercher l'origine de la tripartition, mais dans l'idée que les Grecs se faisaient couramment de la personnalité humaine. Parmi les textes d'écrivains étrangers à la philosophie que nous pourrions citer en exemple, nous choisissons celui qui nous paraît le plus frappant :

Ὥιτ' ἔνι μὴ θυμοῦ κρέσσων νόος, αἰὲν ἐν ἄταις,
Κύρνε, καὶ ἐν μεγάλαις κεῖται ἀμηχανίαις.

A lui seul, ce distique de Théognis [1] prouverait contre Pohlenz que, bien avant Platon, il y avait, non pas, sans doute, une doctrine précise des parties de l'âme, mais à tout le moins le germe qui, tôt ou tard, devait lui donner naissance [2].

[1] Theogn. Bergk, *Lyr. Gr.* v. 631 sq. Voir d'autres exemples dan Leissner, *Plat. Lehre von den Seelenteilen*, p. 2.

[2] Sur la foi de divers auteurs anciens (Diog. Laert. VIII, 1, 30 ; Posid. ap. Galen. *De Plac. Hippocr. et Plat.* Kühn, V, 6, 478 ; Aëtius, *Plac.* IV, 4, 1 et 5,10, Diels, *Dox. Gr.* p. 389 sq., 391 sq. ; Jambl. ap. Stob. *Ecl.* Wachsmuth, I, 369 ; Cic. *Tusc.* IV, 5, 10 ; cf. Philol. Diels, *Vors.* B, fr. 13, et Alcmaeo, Diels, *Vors.* A, fr. 5), certains historiens modernes (p. ex. Susemihl, *Plat. Phil.* I, p. 230 sq. ; Rohde, *Psyche*, II, p. 170, n. 2 ; Burnet, *Pl. Phaed.* p. 40 des notes ; Taylor, *Plato*, p. 281, et *Comment. on Pl. Tim.* p. 264, 496-498) ont attribué à la tripartition une origine pythagoricienne. Mais l'exactitude de ces renseignements est fort douteuse, et il est probable qu'ils concernent des doctrines pythagoriciennes d'une époque postérieure à celle de Platon (cf. Wilamowitz, *Platon*, I, p. 391, n. 1, et Leissner, *op. cit.* p. 2-5). Cependant les pythagoriciens de l'époque présocratique ont eu certainement le sentiment plus ou moins vague que l'âme n'est pas entièrement raisonnable (cf. *Gorg.* 493 a : τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσί, rapporté à un sage, τις τῶν σοφῶν, qui désigne probablement les orphico-pythagoriciens), et par là, ainsi que par la doctrine des trois vies (Diog. Laert. VIII, 1, 8 ; Cic. *Tusc.* V, 3, 9 ; cf. *Phaed.* 68 b-c, 82 b-c), ils ont frayé la voie à Platon. Pohlenz (*op. cit.* p. 232) a donc tort de prétendre que : « für die Dreiteilung der Seele fehlt bei den Früheren jeder Anknüpfungspunkt. » Les linéaments de la théorie existaient déjà, mais, comme le dit, avec raison cette fois, Posidonius (ap. Galen. *De plac. Hippocr.* et *Plat.* IV, 7, 425), c'est Platon qui l'a développée et précisée.

Si maintenant, nous examinons avec un peu d'attention les dialogues antérieurs à la *République*, nous ne laisserons pas d'y faire des observations intéressantes. Dans le *Protagoras* [1], nous voyons Platon contester avec énergie que l'homme puisse être vaincu par la volupté (ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι) [2], et s'efforcer de réduire la vertu à une sorte d'arithmétique. Mais cet intellectualisme rigoureux, conforme, semble-t-il, à la pure doctrine socratique, ne devait pas le satisfaire longtemps. En approfondissant le problème moral, il s'aperçut bientôt que l'homme n'est pas un être exclusivement raisonnable, comme il l'avait cru tout d'abord, et qu'il y a réellement en nous des forces capables de faire échec à l'intelligence [3]. Plus tard, lorsqu'il voudra démontrer que l'âme est composée, il s'appuiera sur ce même dualisme de la raison et des passions que, dans le *Protagoras*, il qualifiait dédaigneusement d'illusion populaire (τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων) [1]. Entre ces deux points extrêmes, le *Gorgias* et le *Phédon* font la transition [2] : la vertu n'y est plus présentée comme l'art de mesurer les plaisirs et les douleurs (ἡ μετρητικὴ τέχνη), déjà le conflit des tendances est admis et dépeint de façon saisissante [3] ; mais le principe de la simplicité de l'âme est encore maintenu. Il sera abandonné, lui aussi, le jour où Platon reconnaîtra que la matière, comme telle, ne peut faire obstacle à l'esprit, et que les passions sont psychiques au même titre que la raison. Ce n'est plus entre l'âme et le corps que le combat se livre ; c'est dans l'âme même. Et aussitôt, l'ordre moral (τάξις, κόσμος) en quoi le *Gorgias* faisait déjà consister la vertu [4]

[1] *Prot.* 352 a-358 e.

[2] *Prot.* 353 a.

[3] H. von Arnim (*Pl. Jugenddial.* p. 8-10) dont l'interprétation du *Protagoras* nous paraît tout à fait erronée (cf. à ce sujet Ritter, *Jahresber. über die Fortschr. der klass. Altertumswiss.* 191, 1922, p. 80-87) nie cette évolution de la morale platonicienne. Sans doute, Platon a toute sa vie considéré la vertu comme une science : la science du souverain bien, et le péché comme une erreur : l'erreur de ceux qui ignorent l'identité de la vertu et du bonheur, et qui, par suite, pèchent « involontairement », c'est-à-dire sont injustes et intempérants, non pas avec l'intention délibérée de faire le mal, mais parce qu'ils croient faussement que ce mal moral peut être pour eux une source de bonheur. Sur ce point, Platon n'a jamais varié. Mais que l'intellectualisme absolu du début ait été tempéré plus tard, c'est ce qui nous semble incontestable : dans le *Protagoras*, la raison étant tout l'homme, rien ne s'oppose à elle ; il lui suffit de faire un choix judicieux entre les ἡδοναί et les λύπαι, comme s'il s'agissait d'objets extérieurs. Après le *Protagoras*, ces ἡδοναί et ces λύπαι ont leur siège *en nous* (*Gorg.* 491 d : σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ), sous forme d'ἐπιθυμίαι que la raison doit maîtriser. Si celle-ci est faible, les tendances affectives deviennent toutes-puissantes et conduisent l'homme aux pires excès, ce que Platon exprime en disant que l'âme est en proie aux séditions (*République*), ou que le mauvais coursier entraîne tout l'attelage hors de la bonne voie (*Phèdre*). Mais si la raison est forte et éclairée, c'est-à-dire si elle possède la science du bien et du mal (*Prot.* 352 c), alors il est effectivement toujours demeuré vrai, aux yeux de Platon, que cette raison est invincible. En d'autres termes, sans changer d'avis quant à la cause profonde de la vertu et du vice, le philosophe n'en est pas moins arrivé à une conception plus juste de la personnalité et du rôle des passions.

[1] *Prot.* 353 a. — Dans le *Gorgias* déjà, Platon s'accorde avec les πολλοί pour admettre que la morale consiste dans la maîtrise de soi (*Gorg.* 491 d : αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν).

[2] Leissner, *op. cit.* p. 11 -22. Après avoir montré qu'il y a déjà des germes de la tripartition dans les dialogues de la première période, Leissner examine le *Phédon* avec beaucoup de soin et conclut ainsi : « So ist denn in Phaidon trotz allem eine nicht wegdiskutierbare Unterströmung vorhanden. Die Affekte und Begehrungen werden zwar dem Leibe zugewiesen, schleichen sich aber auf der anderen Seite gegen Platons Willen doch auch in die Seele ein... Der Phaidon bildet also den Wendepunkt in der Frage der Seeleneinheit und -teilung. » (P. 21.)

[3] Cf. p. ex. *Gorg.* 507 c-508 a ; *Phaed.* 94 b-e, etc.

[4] *Gorg.* 503 e-504 d. — Ce passage nous permet de réfuter un dernier argument de Pohlenz. Dans la *République*, dit ce dernier, l'homme est juste ou injuste selon que l'harmonie ou la sédition règnent dans son âme, et non pas, comme on pourrait s'y attendre, selon qu'il agit bien ou mal envers ses semblables : cela montre bien que Platon s'est représenté l'individu sur le modèle de l'État et l'ἀρετή individuelle d'après celle de la collectivité (*Aus Pl. Werdezeit*, p. 230 sq.). Or, d'une part, cette conception de la justice n'est pas du tout aussi « singulière » (auffallend) que le prétend Pohlenz, car en dernière analyse, la valeur sociale d'un individu dépend toujours de son état moral : si son âme est « saine », c'est-à-dire réglée par le λογιστικόν, il se montrera nécessairement juste dans ses rapports avec autrui (Platon le dit lui-même, *Rep.* 443 a-b, et l'on ne peut que lui donner raison) ; si, au contraire, son âme est « malade », ses passions l'entraîneront aux pires injustices, et il sera le τυραννικὸς ἀνήρ dont nous trouvons le portrait au livre IX de la *République*. D'autre part, même si cette conception avait réellement de quoi surprendre, elle ne prouverait rien en faveur

peut prendre toute sa valeur : il devient l'accord des trois parties de l'âme, autrement dit la justice.

Loin d'être la conséquence fortuite d'un système politique, la tripartition nous apparaît donc comme l'aboutissement normal d'une lente évolution [1]. Si Platon adopte dans la *République*, une nouvelle théorie de l'âme, ce n'est certainement pas par opportunisme, ainsi que le supposent Pfleiderer et d'autres, mais parce qu'il la juge, non sans raison, préférable à l'ancienne [2]. Cela seul explique qu'il lui ait sacrifié l'un des principaux arguments du *Phédon* en faveur de l'immortalité, et qu'il lui soit resté fidèle jusqu'à la fin de sa carrière, comme en témoignent le *Politique*, le *Timée* et les *Lois* [3].

de l'hypothèse de Pohlenz, puisqu'on la trouve déjà dans le *Gorgias*, donc à une époque où Platon n'avait encore aucune théorie politique : Ταῖς... τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν [ὄνομα εἶναι] νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. (*Gorg.* 504 d.)

[1] C'est l'ἐγκράτεια du *Gorgias*, et non pas les classes de l'État, qui a mis Platon sur la voie de la tripartition : la τάξις et l'ἀταξία τῆς ψυχῆς (cf. *Phaed.* 93 c : ἀρετή = ἁρμονία, κακία = ἀναρμοστία) lui ont tout naturellement suggéré les μέρη τῆς ψυχῆς car l'ordre et le désordre ne se conçoivent guère dans quelque chose d'absolument simple comme l'était l'âme du *Phédon*. Et il ne s'agit pas là d'une conjecture, mais d'un fait dûment établi par un passage de la *République* : dire de quelqu'un qu'il est maître de lui-même (κρείττων αὑτοῦ), remarque Platon, c'est, semble-t-il, une absurdité, car le même individu ne peut être à la fois maître et esclave ; mais le sens de cette expression devient clair, si l'on admet qu'il y a dans l'âme deux parties, l'une supérieure, l'autre inférieure (*Rep.* 430 e-431 b ; cf. *Rep.* 352 a, et *Legg.* 626 e, 645 b). La partie supérieure (τὸ βέλτιον, τὸ θεῖον, τὸ κελεῦον, etc.), c'est le λογιστικόν ; l'autre (τὸ χεῖρον, τὸ θηριῶδες, τὸ ἄγριον, etc.), c'est l'ἀλόγιστον, qui, à son tour, peut être subdivisé en θυμοειδὲς et ἐπιθυμητικόν. Mais souvent, soit dans la *République* (cf. 589 c-d, 602 c sqq.), soit dans les dialogues subséquents, Platon néglige cette distinction secondaire pour ne considérer que l'opposition fondamentale du λογιστικόν et de l'ἀλόγιστον.

[2] Cf. Leissner, *Plat. Lehre von den Seelenteilen*, p. 94 : « Die Seelendreiteilung ist... im Platonismus keine blosse Episode, sondern eine wirkliche Lehre, ein wesentlicher Bestandteil der platonischen Philosophie. »

[3] Cf. *Polit.* 309 c ; *Legg.* 644 b-645 c, 689 a-c, 863 b-c. — En particulier, si, aux yeux de Platon, la partie intermédiaire de l'âme, le θυμοειδές, était aussi artificiel que le prétend Cornford (*Psychology and social structure in the Republic of Pl.* Class. quart. 6, 1912, p. 259-264), et s'il n'avait d'autre raison d'être que le parallélisme institué entre l'État et l'individu, on n'en trouverait pas trace ailleurs que dans la *République*.

Mais bien que la tripartition doive être regardée comme une doctrine véritable, elle n'est pas fondée sur la dialectique. Cela est évident, en tout cas, pour le *Phèdre* et le *Timée*. Après avoir donné, dans le *Phèdre*, une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme, Platon continue ainsi : « Mais nous avons assez parlé de son immortalité. Quant à sa nature,... une très longue étude fondée sur une science divine parviendrait seule à la définir véritablement ; si, en revanche, l'on se borne à une comparaison, l'entreprise est moins difficile et n'excède pas les forces humaines. C'est de cette dernière façon que nous allons procéder [1]. » Platon traite donc successivement deux questions qu'il distingue avec le plus grand soin : *l'immortalité*, puis la *nature* de l'âme. Sur la première, il affirme et démontre. Mais dès qu'il aborde la seconde, le ton change et nous avertit que la dialectique vient de faire place au mythe. Quant au *Timée*, il conclut par cet aveu significatif : « Sur la nature de l'âme, sur la distinction d'une partie mortelle et d'une partie divine, enfin sur les modalités et les causes de la séparation et de la localisation de ces parties, seule l'approbation de Dieu nous permettrait d'affirmer que nous avons dit la vérité. Toutefois, nous osons dès maintenant déclarer que notre discours est vraisemblable, et nous le pourrons mieux encore après de nouvelles méditations [2]. »

Restent les deux exposés de la *République*. Celui du livre IV est une longue réfutation de la psychologie du *Phédon*. Pour établir que l'âme n'est pas simple, Platon se sert du principe de contradiction, dont la formule précise, notons-le en passant, apparaît pour la première fois dans l'histoire de

[1] *Phaedr.* 246 a.

[2] *Tim.* 72 d. — Cette déclaration si franche aurait dû empêcher Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 843, n. 3) d'opposer la « précision dogmatique » (dogmatische Bestimmtheit) de la psychologie du *Timée* au mythe du *Phèdre*. En réalité, dans les deux cas nous avons affaire à des εἰκότες μῦθοι, et il est impossible d'admettre, comme le veut Immisch (*Neue Wege der Platonforschung*, N. Jahrb. für das class. Alt. 35, 1915, p. 565), que le *Timée* nous donne cette θεία καὶ μακρὰ διήγησις jugée trop difficile dans le *Phèdre*.

la logique : « Le même sujet n'est pas capable, en même temps, d'actions ou de passions contraires, du moins dans une seule et même partie, et par rapport au même objet [1]. » Il n'y a aucune exception à cette règle, sinon en apparence : ainsi, une toupie tournant sur place semble être à la fois en repos et en mouvement ; mais elle ne l'est pas sous le même rapport. Si l'on veut la qualifier correctement, il faut distinguer l'axe, qui reste immobile, de la circonférence animée d'un mouvement circulaire. Mais cette notion de rapport elle-même doit être définie, afin de prévenir les objections des disputeurs. D'où ce second principe : « Dans tout rapport, si l'un des termes est déterminé, l'autre doit l'être aussi ; s'il est pris absolument, il doit en être de même pour son corrélatif [2]. » Après ces considérations générales, Platon revient à son sujet. Parfois, dit-il, nous avons soif, et pourtant nous nous abstenons de boire : ce simple fait révèle l'existence de deux εἴδη τῆς ψυχῆς : l'ἐπιθυμητικόν d'une part, et le λογιστικόν d'autre part. Quant au θυμοειδές, il ne se confond pas avec le désir, auquel il s'oppose souvent, ni avec la raison, puisqu'il peut exister sans elle, comme c'est le cas chez les enfants et les animaux ; c'est donc un troisième principe, intermédiaire entre les deux premiers.

Cette discussion a un caractère technique si marqué qu'on éprouve tout d'abord quelque hésitation à la ranger parmi les mythes. Mais avant de rien décider, écoutons les paroles que Socrate adresse à Glaucon, au moment où il s'apprête à déchiffrer « la petite écriture » : « Nous voilà tombés, mon cher, dans une question qui n'est guère facile à trancher : il s'agit de savoir si l'âme a, ou non, en soi ces trois parties...

[1] *Rep.* 436 b. — Le même principe est énoncé une seconde fois, à la p. 439 b, sous une forme légèrement différente. Et il réapparaît au livre X, dans la critique de la poésie, comme argument en faveur de la distinction du λογιστικόν et de l'ἀλόγιστον (*Rep.* 602 e, 604 b). On le trouve déjà dans *Euthyd.* 293 d et *Phaed.* 102 d-e, 103 b, mais formulé de façon moins précise.

[2] *Rep.* 438 a.

Sache bien, Glaucon, qu'à mon avis, la méthode dont nous nous servons dans cette conversation ne nous permettra pas de résoudre avec exactitude un tel problème, car le chemin qui nous conduirait à ce résultat est beaucoup plus long et plus difficile. Toutefois, ce que nous allons dire aura peut-être autant de valeur que le début de cette discussion [1]. »

Cette μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός, tout comme la θεία καὶ μακρὰ διήγησις du *Phèdre*, n'est autre que la dialectique [2]. Puisque Platon l'a jugée d'un emploi trop difficile dans

[1] *Rep.* 435 c-d. — Le problème est dit « facile » (ῥᾴδιος) par antiphrase.

[2] D'après *Rep.* VI, 504 a-d, où Platon fait de nouveau allusion à la μακροτέρα περίοδος, on devine sans peine quelle eût été cette méthode dialectique. En toute rigueur, il aurait fallu partir d'une ἀρχὴ ἀνυπόθετος, l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, puis, à l'aide des seules idées et sans s'appuyer sur rien de sensible (*Rep.* 511 c : αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν), en déduire les quatre vertus cardinales qui, à leur tour, eussent servi de fondement à la psychologie. Or, au livre IV, Platon suit l'ordre exactement inverse : il part, non pas d'un principe *a priori*, mais d'une constatation empirique : le conflit des tendances psychiques. De là, il passe, par induction, aux trois parties de l'âme, puis aux quatre vertus cardinales. Mais, à ses yeux, cette méthode inductive n'est qu'un pis aller ; elle manque de précision (τὰ τότε τῆς ἀκριβείας ἐλλιπῆ). Seule la dialectique donnerait de ces vertus une connaissance complète (τελεωτάτη ἀπεργασία), au lieu d'une simple esquisse (ὑπογραφή). Cette interprétation nous paraît plus plausible que celles de Raeder (*Platon*, p. 213), d'Apelt (*Pl. Dial.* Rep. l. IV, n. 53) et de Wilamowitz (*Platon*, II, p. 218-220). D'après Raeder, la μακροτέρα ὁδός eût montré comment l'âme est une, malgré ses parties ; d'après Apelt, elle aurait abouti à un dénombrement plus complet des facultés de l'âme ; quant à Wilamowitz, il soutient, contre toute apparence, qu'il n'y a aucune connexion entre la μακροτέρα περίοδος du livre VI et la μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός du livre IV, du moins quant à leur objet. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que jamais — ni dans la *République*, ni ailleurs — Platon n'a usé, en psychologie, de la méthode que nous venons de caractériser. Au livre VI, notamment, il pose bien l'existence de l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, mais, cela fait, il ne tente pas d'en déduire une théorie de l'âme plus rationnelle que la première. Car les quatre degrés de connaissance (νόησις, διάνοια, πίστις, εἰκασία ; *Rep.* 509 d-511 e), dont la valeur est purement épistémologique, ne sauraient être regardés comme un complément ou une modification de la psychologie du livre IV. Il ne s'agit pas, ici, d'une analyse des facultés de l'âme entière — ni du seul λογιστικόν, comme le croit Apelt — mais d'une classification des objets de la connaissance ou, si l'on préfère, des différentes façons dont la réalité est connue.

le cas particulier, et s'est contenté d'une méthode moins parfaite, sa psychologie ne saurait prétendre à la certitude de l'ἐπιστήμη [1]. Sans doute, nous ne retrouvons ici, ni les images brillantes, ni la ferveur religieuse du *Phèdre*. Mais peu importe. Demandons-nous plutôt quel est l'objet de cette chaîne de raisonnements et de ces subtiles distinctions. Est-ce l'âme dans son essence, séparée du corps (ψυχὴ οἵα ἐστι τῇ ἀληθείᾳ, καθαρά) ? Non pas, mais l'âme incarnée, empirique (ψυχὴ οἵα ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ, ἐν τῷ παρόντι φαίνεται) [2]. En d'autres termes, l'argumentation entière est *a posteriori*, comme la preuve de la réminiscence dans le *Ménon*. Reposant uniquement sur les données incertaines de l'expérience vulgaire, elle est dépourvue de cette rigueur (ἀκρίβεια) qui distingue entre tous les autres le raisonnement dialectique.

Comment la tripartition se concilie-t-elle avec l'immortalité de l'âme ? Cette question, que Platon soulève à la fin du livre X, lui cause un embarras visible ; il y répond avec hésitation, et en des termes quelque peu obscurs sur le sens desquels on s'est ordinairement mépris. Voici d'abord la traduction abrégée du passage litigieux :

« La raison ne nous permet pas de croire que, dans le fond même de son être, l'âme soit pleine de variété, de dissemblance et de désordre... Car une substance peut difficilement être éternelle si elle est imparfaitement composée de plusieurs éléments, comme l'âme nous a paru l'être tout à l'heure... [3] Or l'immortalité de l'âme a été démontrée,

[1] Mais, de ce que la psychologie platonicienne n'est pas *dialectique*, il ne suit nullement qu'elle soit « *populaire* », comme TAYLOR (*Comment. on Pl. Tim.* p. 497, 516) l'infère à tort des deux déclarations de *Tim.* 72 d et *Rep.* 435 c-d que nous venons de traduire.

[2] *Rep.* 611 b, c, 612 a.

[3] Les mots ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή doivent sans aucun doute être rapportés à ce qui précède immédiatement, et non pas à ἀίδιον comme dans la traduction de JOWETT (« the soul being, as is now proven, immortal ») et de SCHLEIERMACHER (« ewig... wie sich uns doch jetzt die Seele gezeigt hat »). Voir aussi plus bas, p. 94, n. 1. — D'autre part, on pourrait tout aussi bien prendre ἀίδιον comme sujet et σύνθετον κτλ. comme attribut, et traduire, avec quelques interprètes : « Une substance éternelle ne peut guère être imparfaitement composée de plusieurs éléments. » Mais le sens reste identique dans les deux cas.

tant par notre dernier raisonnement que par les autres. Quant à sa véritable nature, si l'on veut la connaître, il ne faut pas l'observer, comme nous venons de le faire, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et les maux qui en résultent ; mais on doit la contempler attentivement dans toute sa pureté, avec les yeux de l'esprit, et l'on verra qu'elle est infiniment plus belle... Tout à l'heure, nous l'avons exactement représentée telle qu'elle apparaît ici-bas,... affligée d'innombrables maux. Mais nous devons plutôt la considérer... dans son amour pour la vérité, et songer à... ce qu'elle peut devenir quand, tout entière sensible à l'attrait du principe divin, immortel et éternel, elle s'élance hors de cette mer où elle est maintenant plongée... Alors on verrait ce qu'elle est réellement, si elle est simple ou composée [1] et en quoi elle consiste. Mais jusqu'à présent, nous avons, me semble-t-il, assez bien décrit ses affections et ses parties [2] par rapport à sa vie terrestre [3]. »

Imaginons maintenant que nous lisons ce passage pour la première fois, sans rien savoir des commentaires dont il a été l'objet, ni des dialogues postérieurs à la *République*. Signifie-t-il *réellement*, comme l'ont pensé presque tous les cri-

[1] JOWETT traduit εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής par : « whether she [the soul] have one shape only or many » ; SCHLEIERMACHER : « ob sie [die Seele] vielartig ist oder einartig » ; APELT : « ob sie vielgestaltig ist oder eingestaltig ». Mais μονοειδής et πολυειδής ne peuvent avoir, dans ce contexte, d'autre sens que « simple » et « composé de plusieurs parties ». RITTER (*Pl. Staat*, p. 149) rend correctement πολυειδής par « zusammengesetzt », et se réfère à *Phaed.* 80 b, où apparaît clairement la synonymie de μονοειδής et ἀδιάλυτος d'une part, de πολυειδής et διάλυτος d'autre part. Cf. GROAG, *Zur Lehre vom Wesen der Seele in Pl. Phaedrus und im X. Buche der Republik*, Wien. Stud. 37, 1915, p. 213, n. 1.

[2] Ἤθη τε καὶ εἴδη : non pas « affections and forms » (JOWETT), « Verschiedenheiten und Zustände » (SCHLEIERMACHER), « Zustände und Erscheinungsweisen » (APELT) ; mais « Erregungszustände und Sonderkräfte » (RITTER, *loc. cit.*). Cf. GROAG, *ibid.* p. 217. De même, dans le *Phèdre*, les εἴδη τῆς ψυχῆς (271 d) sont probablement les *parties* de l'âme, tandis que les γένη (271 b) sont les *espèces* d'âmes. Cf. H VON ARNIM, *Pl. Jugenddial.* p. 220 sq.

[3] *Rep.* 611 b-612 a.

tiques [1], et notamment Groag [2], que, des trois parties de l'âme, le *λογιστικόν* seul est immortel ? Telle est bien l'opinion de Platon dans le *Timée* ; mais ici, il ne nous dit rien de semblable. Il nous donne simplement à entendre qu'on ne peut pas juger de la vraie nature de l'âme d'après l'état de dégradation où elle se trouve durant sa vie terrestre, il oppose la *ψυχὴ καθαρὰ γιγνομένη* à la *ψυχὴ λελωβημένη ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν*, et c'est tout. Aucune phrase du texte ne nous autorise à conclure que les *ὄστρεά τε καὶ φυκία καὶ πέτραι* de Glaucus symbolisent l'*ἀλόγιστον* [3], ni

[1] Nous ne connaissons que quatre exceptions : celles de Blass (*Att. Bereds.* III, 2, p. 393), de Raeder (*Platon*, p. 239-241, 252, 390), de H. von Arnim (*Zur Abfassungszeit von Pl. Phaidros*, Zeits. für die österr. Gymn. 64, 1913, p. 123-125) et de Robin (*Pensée gr.* p. 237 sq.). — L'interprétation de H. von Arnim n'est du reste pas entièrement conforme à la nôtre. Ainsi, il prétend que les *εἴδη* de *Rep.* 612 a sont, non pas les parties de l'âme, mais : « die in Buch VIII und IX geschilderten vier *εἴδη* verderbter Menschenseelen » (p. 124) ; que, dans le *Phèdre* : « die Mehrheit von Vermögen in der göttlichen Seele hat nichts zu tun mit der Dreiteiligkeit der Menschenseele » (p. 121), etc. On ne s'étonnera pas outre mesure de ces affirmations singulières, si l'on sait que le but de H. von Arnim, dans cet article, était de mettre d'accord, non seulement la *République* avec le *Phèdre*, mais encore ces deux dialogues avec le *Phédon* et le *Timée*. Les adeptes de l'harmonistique à tout prix ne parviennent à leurs fins qu'en torturant les textes.

[2] Groag, *ibid.* p. 211-222.

[3] Assimiler les *ὄστρεα* κτλ. à l'*ἀλόγιστον*, comme on le fait généralement (cf. surtout Leissner, *Plat. Lehre von den Seelenteilen*, p. 56, n. 1), c'est gâter la comparaison de l'âme avec Glaucus. Glaucus, nous dit Platon, est devenu méconnaissable, parce que les diverses parties de son corps ne sont plus ce qu'elles étaient auparavant ; les unes ont été brisées, les autres usées et complètement déformées par l'eau de mer ; enfin il est recouvert de coquillages, d'algues et de cailloux. Cette allégorie ne nous paraît pas pouvoir signifier autre chose que ceci : lorsque l'âme est corrompue, son *ἀρχαία φύσις* est altérée, de même que le caractère primitif de ses parties (*τὰ παλαιὰ μέρη*). Ainsi les *ὄστρεα* κτλ. ne sont pas le symbole des parties inférieures de l'âme, mais de ses vices (611 c : *ἄλλα κακά* ; 611 d : *μυρία κακά*). D'ailleurs, si Platon avait, dès le début, considéré les parties inférieures de l'âme comme radicalement mauvaises, ainsi qu'il le fit plus tard dans le *Timée*, il ne les aurait pas attribuées aux âmes des dieux, dans le mythe du *Phèdre*. Les âmes des dieux ont deux coursiers excellents (*Phaedr.* 246 a-b, 247 b), et même celles des hommes n'en ont qu'un qui soit vicieux, l'autre étant *καλός τε καὶ ἀγαθός* (246 b, 253 d) : dès lors, les *ἄλλα κακά* de *Rep.* 611 c ne peuvent désigner le *θυμοειδές* et l'*ἐπιθυμητικόν*,

que cet *ἀλόγιστον* naît et meurt avec le corps [1], ni même qu'en se séparant d'avec le corps l'âme retrouve *ipso facto* sa pureté originelle. En revanche, il ressort de toute la *République*, sans parler des autres dialogues, que, pour Platon, ce n'est pas la désincarnation, mais la vertu philosophique qui, seule, peut régénérer l'âme, et lui permettre ainsi d'échapper au cycle des naissances. L'âme du tyran reste, même après la mort, *διακειμένη ὑπὸ μυρίων κακῶν* : nous le voyons assez quelques pages plus loin, dans le mythe qui clôt le livre X [2].

Mais l'interprétation traditionnelle fait plus que solliciter le texte ; elle le contredit positivement. Car s'il est vrai que, dans la *République*, Platon considère l'essence de l'âme comme simple, pourquoi ne l'appelle-t-il pas d'emblée *μονοειδής* [3], au lieu d'employer cette longue périphrase

puisque la *République* est, en tout état de cause, de la même époque que le *Phèdre*.

[1] Si l'on tient compte de la démonstration de l'immortalité qui précède immédiatement le passage litigieux, on en déduira au contraire que, dans la *République*, Platon n'a pas pu considérer l'*ἀλόγιστον* comme mortel. Car, s'il est vrai que l'âme en général ne peut pas être détruite par son *οἰκεῖον κακόν*, à savoir le mal moral, cela doit être vrai aussi de chacune de ses parties. De plus, il faut remarquer que la destruction dont il s'agit est une *dissolution* : l'*ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία* ne peuvent dissoudre (*διαλύειν*) l'âme (*Rep.* 609 b-d). Si elles ne peuvent la dissoudre, c'est donc que l'âme dont Platon démontre l'immortalité est, non pas le *λογιστικόν*, mais la *ψυχή* tout entière, composée de trois parties : l'*ἀμαθία* ne saurait détruire le *λογιστικόν*, ni la *δειλία* détruire le *θυμοειδές* ; enfin l'*ἀδικία* et l'*ἀκολασία* (contraire de la *σωφροσύνη*) sont impuissantes à rompre tout à fait la *καλλίστη σύνθεσις* des trois *εἴδη τῆς ψυχῆς*.

[2] La mort libère pour un temps l'âme vicieuse de la *κοινωνία τοῦ σώματος*. mais non pas des *ἄλλα κακά*, c'est-à-dire de ses vices — Platon les compare, dans le *Gorgias* à des cicatrices (*Gorg.* 524 e), dans le *Phédon* à un poids et à des clous (*Phaed.* 81 c, 83 d) — qui l'entraînent à nouveau dans la matière. Autrement dit, l'âme injuste n'est pas rendue *καθαρά* par la dissolution du corps ; elle reste, comme il est dit dans le *Gorgias*, *ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος γέμουσα* (*Gorg.* 525 a, à rapprocher de *Rep.* 611 b : *τοιοῦτον εἶναι ψυχὴν ὥστε πολλῆς... ἀνομοιότητος... γέμειν*).

[3] Le mot *μονοειδής* n'apparaît pas avant la toute dernière phrase. L'alternative *εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής* (*Rep.* 612 a) ne peut fournir aucun appui à l'interprétation traditionnelle. Platon exprime simplement un doute, que nous retrouvons sous une forme presque identique dans le *Phèdre* : *πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν [ἡ ψυχὴ] ἢ κατὰ σώματος μορφὴν*

611Abf

négative : *τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει μὴ τοιοῦτον εἶναι ψυχήν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὑτό* ? Et surtout, pourquoi prend-il la peine de nous dire : *οὐ ῥᾴδιον... ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει* ? Puisqu'un composé peut *difficilement* être éternel, c'est donc qu'il *peut* l'être dans certains cas, à savoir quand il est *τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει* [1]. Il y a là une correction évidente, quoique implicite, du principe du *Phédon* : *Τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει... διαιρεθῆναι ταύτῃ ἥπερ συνετέθη· εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀσύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα, εἴπερ τῷ ἄλλῳ* [1]. Et cette correction ne se justifierait pas, si la simplicité de l'âme affirmée dans le *Phédon* était maintenue dans la *République*.

Ainsi, loin de sacrifier la tripartition à l'immortalité, Platon s'efforce de les concilier l'une et l'autre. Les mots *ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή* ne font pas allusion au livre IV, mais aux livres VIII et IX, et le sens de la phrase entière n'est pas : « Nous nous sommes trompés tout à l'heure en croyant que l'âme est tripartite [2] » — mais : « Le désordre effroyable que nous venons de dépeindre ne sévit que dans l'âme corrompue par l'injustice ; l'état normal de l'âme est bien différent : c'est une *καλλίστη σύνθεσις*, exempte de *ποικιλία καὶ ἀνομοιότης τε καὶ διαφορά* [3] ; et voilà pourquoi l'âme, quoique composée, peut être immortelle.

πολυειδὲς (*Phaedr.* 271 a ; cf. 230 a, 270 d. — Qu'ici encore, πολυειδής signifie « composé de plusieurs parties », et non pas « de différentes espèces », comme l'a prétendu Immisch, *Neue Wege der Platonforschung*, N. Jahrb. für das class. Alt. 35, 1915, p. 569 sq., c'est ce qui nous paraît évident. Cf. à ce sujet Thompson, *Phaedr. of Pl.* p. 125 ; H. von Arnim, *Pl. Jugenddial.* p. 219-222 ; Pohlenz, *Götting. gel. Anz.* 178, 1916, p. 279 sq.). Et ce doute n'a rien de surprenant : Platon ne pouvait *affirmer* que l'ἀληθὴς φύσις τῆς ψυχῆς est tripartite, puisque, nous l'avons vu, la tripartition n'a jamais été dialectiquement démontrée.

[1] Lutoslawski (*Pl. Logic*, p. 315) traduit : « The eternal cannot be composed out of many elements » ; J. Adam (*Rep. of Pl.* II, p. 427) : « Nothing that is composite can well be immortal » ; Wilamowitz (*Platon*, II, p. 220) : « Es ist nicht leicht (nicht leicht zu glauben), dass ein Ewiges zusammengesetzt sei ». Si Platon avait écrit simplement οὐ ῥᾴδιον ἀίδιον εἶναι σύνθετον, ce sens serait à la rigueur admissible. Οὐ ῥᾴδιον équivaudrait alors à ἀδύνατον et la phrase signifierait qu'un ἀίδιον σύνθετον est une contradiction *in adjecto*. Mais Platon ajoute καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, et par là il nous montre clairement qu'il ne considère pas *toute* σύνθεσις comme *nécessairement* périssable (car, dans ce cas, le mot κάλλιστος n'aurait plus aucune raison d'être). Il faut donc comprendre (avec Schleiermacher, Apelt et Jowett dans leurs traductions, et Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 830, n.) : « Un composé ne saurait être éternel *à moins* qu'il n'ait une καλλίστη σύνθεσις ». — Ce qui confirme encore notre interprétation, c'est le passage bien connu du *Timée* (*Tim.* 41 a-b), dans lequel le démiurge s'adresse aux divinités inférieures, et leur dit que, sans être absolument immortelles (ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν), elles sont cependant impérissables de par sa volonté (οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε.... τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε). Si l'on rapproche ces deux expressions : τὸ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει (*Rep.*), et τὸ καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ (*Tim.*), on ne peut manquer de convenir que, dans la pensée de Platon, le principe τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν a cessé d'être absolu à partir de la *République*, la καλλίστη σύνθεσις étant considérée comme soustraite à la règle générale de la dissolution des composés (cf. aussi *Rep.* 381 a-b). La seule différence, c'est que, dans le *Timée*, la καλλίστη σύνθεσις ne concerne plus les trois parties de l'âme, mais les éléments dont le démiurge a formé l'ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος (*Tim.* 41 c, 43 d), les corps des θεοὶ θεῶν (*Tim.* 40 a, 41 c, 43 a) et l'univers en général (*Tim.* 32 c).

[2] Tel est le sens que J. Adam (*Rep. of. Pl.* II, p. 427) et Lutoslawski (*Pl. logic*, p. 315) donnent à tout le passage. Ils y voient « a manifest correction of the theory of threefold partition as taught in B. IV and IX » (Lutoslawski).

[3] On peut rapprocher :

d'une part la καλλίστη σύνθεσις τῆς ψυχῆς καθαρᾶς γιγνομένης de la définition du δίκαιος ἀνήρ : μὴ ἐάσαντα.... πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ... ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους

d'autre part la ποικιλία καὶ ἀνομοιότης τε καὶ διαφορὰ τῆς ψυχῆς ὡς νῦν ἐφάνη de la définition de l'ἀδικία : στάσις... τριῶν ὄντων τούτων... καὶ πολυπραγμοσύνη..., καὶ ἐπανάστασις μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἵν' ἀρχὴ ἐν αὐτῇ οὐ προσῆκον... καὶ ἡ τούτων ταραχή (*Rep.* 444 b) ; de la ca-

En résumé : les derniers dialogues établissent une différence radicale entre le λογιστικόν et l'ἄλογιστον ; le premier seul est immortel et divin, l'autre n'est que le résultat momentané de l'incarnation. Mais dans la *République*, Platon n'en est pas encore là ; il tient, sinon pour démontré, du moins pour probable, que les trois parties de l'âme subsistent après la mort. Ceci explique qu'il ait pu, dans un dialogue qui suit de près la *République*, le *Phèdre*, représenter les âmes humaines durant leur vie céleste, et jusqu'aux âmes des dieux, comme tripartites. Il ne nous reste plus maintenant qu'à énoncer la conclusion de cette longue étude : sous sa première forme (*République*, *Phèdre*), comme sous sa seconde forme (*Politique*, *Timée*, *Lois*), la théorie des parties de l'âme est mythique, et par là nous entendons, non pas du tout qu'elle soit dépourvue de valeur philosophique, mais simplement que Platon ne l'a jamais donnée pour absolument certaine [1].

* * *

L'examen des passages que nous regardons comme mythiques étant achevé, nous pouvons compléter notre première liste [1] de la façon suivante :

1° *Tim.* 29 d-92 b (sauf 51 b-52 d).

a) Naissance du monde ; le démiurge.

b) Théorie de la nature.

2° *Rep.* VIII, 545 c-IX, 576 b. — La décadence de la cité idéale.

a) Les quatre formes défectueuses de gouvernement, présentées comme des altérations successives, dans l'ordre temporel, de la cité idéale.

b) Le passage de l'aristocratie à la timocratie ; calculs relatifs au nombre géométrique (*Rep.* VIII, 545 c-547 c).

3° *Rep.* II, 369 b-374 d, et *Legg.* III, 676 a-702 a. — Origine de l'Etat.

4° *Crat.* 388 e sqq. — Origine du langage ; le nomothète.

5° *Phaed.* 61 c-62 c. — Condamnation du suicide.

6° *Phaed.* 80 d-84 b. — La métempsychose.

7° *Phaed.* 108 c-113 c. — Théorie physique de la terre.

8° *Men.* 80 d-86 c. — La réminiscence.

9° *Rep.* IV, 434 e-441 c, et X, 611 b-612 a ; *Phaedr.* 246 a sqq. ; *Tim.* 69 c-72 d. — Théorie des parties de l'âme.

[1] Voir plus haut, p. 29-31.

τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς,... πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον (*Rep.* 443 d-e).

ractéristique du δημοκρατικὸς ἀνήρ : παντοδαπός τε καὶ πλείστων ἠθῶν μεστός καὶ ποικίλος (561 e) ; enfin de toute la description du τυραννικὸς ἀνήρ au l. IX (cf. spécialement 575 a : ἀναρχία, ἀνομία ; 577 d-e : ταραχή ; 588 b-589 a : μαχόμενα ἐσθίειν ἄλληλα).

Ces rapprochements confirment notre conclusion, à savoir que Platon oppose ici, non pas l'âme incarnée à l'âme désincarnée, mais l'âme corrompue à celle du philosophe (cf. *Rep.* 611 d : φιλοσοφίᾳ), qui s'élance *tout entière* (*Rep.* 611 e : πᾶσα ; cf. 518 c : σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) à la poursuite du divin. Et ici, l'on pense aux âmes parfaites du *Phèdre*, qui peuvent atteindre l'ὑπερουράνιος τόπος grâce à la docilité de leurs coursiers, c'est-à-dire grâce à l'accord de leurs *trois* parties.

[1] C'est à ce défaut de certitude qu'est due l'imprécision de la psychologie platonicienne, imprécision qui est particulièrement frappante dans le *Timée* et les *Lois*, mais que l'on constate aussi, quoique à un moindre degré, dans la *République*. Jamais Platon n'a été tout à fait au clair sur la nature et le nombre des εἴδη τῆς ψυχῆς ; il ne paraît pas même savoir si ces εἴδη sont vraiment des parties distinctes ou de simples affections de l'âme (cf. *Legg.* 863 b, à propos du θυμός : εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος.

CHAPITRE IV

Il reste à examiner les textes qui, selon nous, ne doivent pas être comptés au nombre des mythes.

1. Phaed. 72 e-77 a. (La réminiscence). — Nous inscrivons ici, pour mémoire, le second exposé de la réminiscence, que nous avons dû discuter par anticipation, afin de mieux montrer en quoi il diffère du passage correspondant du *Ménon*[1].

2. La République et les Lois. — La *République* et les *Lois* ont été déclarées mythiques par Couturat et Willi [2] ; les *Lois* seules par Hirzel [3], sous prétexte qu'elles ne sont pas un dialogue. Nous avons réfuté plus haut l'argumentation de Hirzel en même temps que son criterium [4], et nous n'y revenons pas. Quant à Couturat et à Willi, ils fondent leur jugement sur des indices purement formels qui, on le sait, sont dépourvus de valeur à nos yeux. Des mots tels que μῦθος, μυθολογία, παραμύθια, μυθολογεῖν, διαμυθολογεῖν, πλάττειν, παίζειν, παιδιά, ᾠδή, ποίησις, χρησμῳδεῖν, ne prouvent rien, pas plus que l'invocation aux dieux qui ouvre les *Lois*, ou la fête de Minerve à l'occasion de laquelle le dialogue sur la justice se serait engagé, ou encore l' « allégorie » (c'est le terme employé par Couturat) qui est à la base de toute la *République*, soit l'assimilation des parties de l'âme aux classes de l'Etat. Tirant parti du double sens de νόμος, Platon

[1] Voir plus haut, p. 69-76.
[2] Couturat, *De Plat. mythis*, p. 34-40, 45-50 ; Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 28, 37, 92.
[3] Hirzel, *Dial.* I, p. 271 ; *Das Rhetor. bei Pl.* p. 74.
[4] Voir plus haut, p. 20-26.

compare les lois aux chants poétiques, et déclare que, comme eux, elles doivent avoir des préludes (προοίμια) [1] : simple analogie, favorisée par une synonymie fortuite qu'offrait la langue grecque. Ces préludes ont assurément pour but d'induire les citoyens à respecter la loi ; mais la persuasion dont il s'agit, ce n'est nullement la croyance fragile, l'opinion vraisemblable suggérée par la rhétorique, et que Platon distingue ailleurs de la conviction solidement assise sur la science, œuvre de la dialectique [2]. Πείθειν s'oppose ici à ἐπιτάττειν, non à διδάσκειν ; autrement dit, il ne saurait établir le caractère mythique de ces préambules, moins encore celui de l'ouvrage tout entier ; car, dans l'esprit de Platon, l'effort du législateur doit précisément consister à justifier la loi devant la raison, afin qu'elle soit acceptée de bon gré et en connaissance de cause, au lieu d'être subie comme l'ordre qu'on intime brutalement à un esclave [3].

Enfin, si l'organisation politique que préconise le philosophe est appelée un « rêve » [4], il est déraisonnable d'en conclure, avec Couturat, qu'elle est mythique, parce que, de toute évidence, Platon veut seulement nous faire entendre

[1] *Legg.* 722 d-723 b.
[2] P. ex. *Gorg.* 452 e-455 a ; *Phaedr.* 260 a, 272 d-273 a ; *Polit.* 304 d. — Au contraire, dans la *République*, Platon emploie à deux reprises (*Rep.* 476 e, 589 c) le mot πείθειν — dans le premier cas, il ajoute même παραμυθεῖσθαι ! — à propos de raisonnements qui, sans contestation possible, sont dialectiques.
[3] Cela ressort nettement de la comparaison du législateur avec le médecin. Le vrai médecin ne se contente pas de prescrire à ses clients des remèdes empiriques ; il raisonne avec eux en philosophe (τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγὺς χρώμενον τοῖς λόγοις) sur les maux dont ils souffrent (λόγον... περὶ νοσήματος...δίδωσιν καὶ ἀποδέχεται), et leur enseigne (δίδασκει) le moyen de recouvrer la santé (*Legg.* 720 a-e, 857 c-e). Or le bon législateur doit procéder de la même manière, soit joindre aux principales lois des préambules explicatifs (*Legg.* 788 a : διδαχή) dont le plus typique est la démonstration de l'existence des dieux au livre X. (Sur le caractère dialectique de ce passage, qui précède les lois contre l'impiété, voir plus bas, p. 122-125.) A noter également que le législateur ne peut se contredire, comme le font souvent les poètes, mais doit n'avoir qu'un seul langage sur chaque chose (*Legg.* 719 c-e). Or la constance dans le jugement est précisément ce qui, d'après Platon, distingue la science de l'opinion (cf. p. ex. *Men.* 97e-98 a).
[4] Ἐνύπνιον (*Rep.* 443 b) ; ὄναρ (*Legg.* 746 a, 969 b).

qu'il trace un plan idéal, trop parfait pour être jamais susceptible d'une réalisation intégrale [1]. La législation platonicienne est, de l'aveu de son auteur, une utopie, elle appartient au domaine de la théorie pure ; mais ce n'est pas un mythe, ou les mots n'ont plus de sens.

3. Apol. 38 c-42 a ; Crit. 49 e-54 e. (Troisième discours de Socrate ; prosopopée des lois). — Nous avons peine à comprendre pourquoi Willi assimile à des mythes le troisième discours de Socrate dans l'*Apologie*, et la seconde partie du *Criton* [2]. Ici encore, de menus détails de forme, recueillis sans discernement, tiennent lieu de preuves, et donnent une solidité fallacieuse à des jugements téméraires. Διαμυθολογεῖν mérite d'autant moins d'être pris en considération qu'on lit διαλεχθείην quelques lignes plus haut [3], et χρησμῳδεῖν ne saurait être tenu pour un équivalent de μῦθος, puisqu'il s'agit réellement d'une prédiction faite par Socrate aux Athéniens. Quant à la personnification de la mort, de l'infamie et de la vérité dans l'*Apologie*, à la prosopopée des lois ou l'allusion aux corybantes dans le *Criton*, il faut les mettre au compte de ce style imagé qui est celui de Platon,

[1] C'est encore la même idée que Platon exprime en désignant sa cité idéale par ces mots : ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ (Rep. 501 e. Cf. 369 c : τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν ; 376 d : ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες ; 472 d : παράδειγμα ἐποιούμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως ; *Tim.* 26 e : τὴν πόλιν ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήιεσθα σύ ; *Legg.* 702 d : τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες ; 702 e : πειρώμεθα λόγῳ πρῶτον κατοικίζειν τὴν πόλιν ; 712 b : πειρώμεθα... πλάττειν τῷ λόγῳ τοὺς νόμους). Λόγῳ, ou μύθῳ, signifie ici « en paroles, en théorie », par opposition à ἔργῳ, « en fait, en pratique ». La cité platonicienne est hypothétique à l'égal des schémas que construit le géomètre, et comme eux, purement rationnelle, donc aussi éloignée que possible de l'objet par excellence des mythes : la nature physique, qui demeure presque impénétrable à la raison. Voir aussi plus haut, p. 44, n. 1 (sur παιδιά et παίζειν).

[2] Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 22-24. — Hirzel (*Dial.* I, p. 260) semble, lui aussi, considérer la prosopopée du *Criton* comme l'équivalent d'un mythe.

[3] *Apol.* 39 e. — Cf. Burnet, *Pl. Euthyphr. Apol. and Crit.* p. 164 sq. : « Διαμυθολογῆσαι, confabulari, to have a talk with one another. There is no suggestion of myth in the word. »

même dans les passages les plus rigoureusement dialectiques. Du reste, l'*Apologie* et le *Criton* occupent une place à part dans l'œuvre platonicienne, parce qu'ils visent, hors de toute préoccupation doctrinale, à caractériser l'attitude de Socrate au cours de son procès. Quel peut donc être le sens, en ce qui les concerne, d'une distinction semblable à celle que nous propose Willi ? Le mythe — du moins tel que nous l'entendons — suppose nécessairement un problème philosophique, présenté et résolu d'une façon toute différente de la méthode dialectique [1]. Or les deux ouvrages en cause sont précisément les seuls où le philosophe se soit tout à fait effacé pour faire place au simple témoin du drame de 399 [2].

4. Rep. VII, 514 a-518 b. (Allégorie de la caverne). — Nous ne croyons pas qu'il faille, à l'exemple de plusieurs critiques [3], ranger l'allégorie de la caverne parmi les mythes. Assurément, l'allégorie et le mythe sont des genres voisins — si voisins que tous les mythes platoniciens sont plus ou moins allégoriques — mais ce n'est pas une raison pour les confondre [4]. L'allégorie est immobile comme un tableau ; il ne s'y

[1] C'est pourquoi nous ne pouvons pas non plus suivre Friedländer (*Platon*, I, p. 206 sq.), lorsqu'il assimile à un mythe — sous la dénomination assez étrange de « mythe du Thrasymaque » — l'allusion aux croyances populaires en la vie future que Platon met dans la bouche du vieux Céphale au début du livre I de la *République*.

[2] Dans l'*Apologie*, Socrate effleure, il est vrai, un problème philosophique, celui de la survivance. Mais ces brèves considérations sur la mort ne sont pas l'objet du troisième discours dans son entier. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous étudierons en détail l'immortalité de l'âme (voir plus bas, p. 139-143).

[3] Schwanitz, *Mythen des Pl.* p. 9 ; Fischer, *De mythis Plat.* p. 51 sq. ; Couturat, *De Plat. mythis*, p. 51 sq. ; Jowett, *Dial. of Pl.* II, p. 317 ; Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 30. — Quant à Stewart (*Myths of Pl.* p. 250-253), il considère la caverne à la fois comme une allégorie et comme un mythe.

[4] Couturat (*De Plat. mythis*, p. 44 sq.) prétend à tort qu'il n'y a, chez Platon, aucune différence essentielle entre les mythes et les allégories, et en conséquence, il assimile entièrement ces dernières à des mythes (p. 45-54). — Nestle, en revanche, proteste avec raison, dans son compte rendu de la thèse de Willi (*Philol. Wochenschr.* 47, 1927, p. 674), contre l'identification pure et simple de l'allégorie et du mythe, bien qu'il caractérise ce dernier un peu autrement que nous : « Zu einem scharfen Be-

passe rien, car tout est donné d'avance ; en d'autres termes, elle a pour objet, non pas une action, mais un état. Le mythe, au contraire, est animé comme un roman ; c'est une *histoire* comportant une succession d'événements. Dans le *Banquet* par exemple, le discours d'Aristophane et celui de Socrate nous offrent chacun, non pas une allégorie, mais un mythe, parce qu'au lieu de comparer simplement l'amour à un être issu du Gain et de la Pauvreté, ou les amants aux moitiés d'un tout qui cherchent à se rejoindre, Platon nous décrit la naissance d'Erôs, puis e châtiment des hommes primitifs coupés en deux par Zeus, comme si ce châtiment était l'origine ou la cause des trois sortes d'amour charnel (mythe étiologique).

De plus, l'allégorie et la parabole ont une valeur absolument générale, tandis que e mythe et la légende mettent en scène des personnages déterminés, et racontent des faits censés historiques, c'est-à-dire situés dans le temps et dans l'espace. Ainsi le renversement du cours de l'univers, d'après le mythe du *Politique*, ou a guerre des Athéniens contre les Atlantes, d'après le *Timée* et le *Critias*, auraient eu lieu réellement à une date précise, il y a plusieurs milliers d'années ; de même l'Hadès et le séjour des bienheureux représentés dans le mythe du *Phédon* occupent une position bien définie — quoique fictive — par rapport à la région connue des vivants. Mais la caverne de la *République* est une caverne quelconque, d'ailleurs purement imaginaire et presque aussi schématique qu'une figure de géométrie. Quant au prisonnier anonyme qui a la chance d'en sortir et de contempler la lumière du jour, il n'a pas une netteté de trait comparable à celle de Gygès, le berger lydien meurtrier du roi, ou de Theuth, l'inventeur égyptien de l'écriture ; dépourvu d'individualité, il n'est que le type de tous ceux auxquels la philosophie fait entrevoir le monde intelligible.

griff des Mythus gehören unbedingt die drei Merkmale der Erzählung, der übermenschlichen Sphäre und der symbolischen Bedeutung : durch das erste unterscheidet er sich von einem blossen Vergleich, durch das zweite von der Parabel, durch das dritte vom Märchen. »

Enfin, signalons une troisième différence entre l'allégorie et le mythe, celle-là même qui distingue la comparaison de la métaphore : dans le premier cas, la signification véritable est indiquée explicitement ; dans l'autre, elle est implicite [1]. A la fin du *Phédon*, par exemple, Platon n'a garde de nous dire, il nous suggère tout au plus, que la « vraie terre » supérieure à la nôtre, et les délices qu'elle prodigue à ses habitants sont, non pas une conception grossièrement matérialiste de paradis terrestre, mais le simple emblème d'une félicité purement spirituelle ; et lorsque, dans le *Phèdre*, il se représente l'âme sous la forme d'un attelage ailé, il laisse au lecteur le soin de reconnaître que le cocher et les deux chevaux figurent les εἴδη τῆς ψυχῆς déjà discernées au livre IV de la *République*, et symbolisées — allégoriquement cette fois — par le monstre triple du livre IX. Tout autre est la nature de l'allégorie, puisqu'elle consiste à mettre *côte à côte* une idée abstraite et le signe concret qui doit l'illustrer en la traduisant dans l'intuition sensible.

Or c'est ainsi, précisément, qu'au livre VII de la *République*, la caverne est prise pour image du monde matériel, image si habilement choisie que la comparaison peut se poursuivre jusque dans les moindres détails, le feu correspondant au soleil, le soleil à l'idée du Bien, les prisonniers à tous les hommes excepté les philosophes, etc. [2] Comme l'a remarqué

[1] D'après Stewart (*Myths of Pl.* p. 2, 20, 221, 230, 243 sq.), le mythe diffère de l'allégorie en ce qu'il ne possède *que son sens littéral*, à l'exclusion de toute valeur dogmatique extrinsèque (no dogmatic meaning behind its literal sense). Tel est bien le cas des mythes des primitifs et des légendes populaires ; mais nous savons déjà que des fictions philosophiques comme celles des dialogues ne leur sont point entièrement assimilables (voir plus haut, p. 31-35). Et quel est le mythe platonicien dont on serait fondé à prétendre qu'il ne recèle aucun sens caché, puisque tous, à des titres divers, réfractent dans l'intuition sensible la pensée pure d'un grand philosophe ?

[2] Voir dans J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 95, et Raeder, *Platon*, p. 227, la liste complète des « correspondances » impliquées dans l'allégorie de la caverne. — Au contraire, l'image analogue de *Phaed.* 99 d-100 a, où il faut voir peut-être le germe de l'allégorie de la caverne, est moins heureuse, de l'aveu même de Platon, parce que les reflets du soleil dans l'eau se

Zeller [1], cette magnifique allégorie *aurait pu* devenir un mythe ; mais, telle qu'elle est, rien, sinon son ampleur, ne la différencie des comparaisons qui abondent chez Platon — par exemple la torpille du *Ménon*, l'équipage révolté de la *République* [2], etc. — ni surtout de la ligne proportionnelle, au livre VI de ce dialogue. Car non seulement la caverne et la ligne présentent les mêmes caractères ; ce sont encore deux symboles, l'un pictural, l'autre purement géométrique et mathématique, du même objet, savoir le dualisme du νοητόν et du δοξαστόν. Au surplus, les figures de ce genre, qui ont pour seul but d'orner le discours et d'en faciliter la compréhension au lecteur, ne sont pas des μῦθοι remplaçant

trouvent correspondre aux λόγοι, qui, du point de vue platonicien, ne sont rien moins que des εἰκόνες. Mais cette « erreur » pourrait bien être voulue par le philosophe, comme une ironie à l'adresse du vulgaire qui n'hésite pas à tenir les choses sensibles pour plus réelles que les idées.

[1] Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 579, n. 2 : « ... eine Allegorie aus der sich ein Mythus bilden liesse. » — Ajoutons que le récit final du *Phédon* peut être considéré précisément comme une transposition de l'allégorie de la caverne sur le plan du mythe. A ce sujet, voir plus haut, p. 64-66.

[2] Cette comparaison (*Rep.* VI, 487 e-489 d) figure également dans la liste de Jowett (*Dial. of Pl.* II, p. 316 sq.), ainsi que celle de *Gorg.* 511 c-512 b entre le sophiste et le pilote, et de *Legg.* IV, 719 e-720 c entre le législateur et le médecin. Quant à Willi (*Plat. Mythopoiie*, p. 20-43), il compte parmi les mythes, non seulement la comparaison de l'équipage révolté, mais encore une foule d'autres : celles de l'inspiration poétique avec l'aimant (*Io*, 533 c-536 d), de la sagesse avec des paroles magiques qui guérissent l'âme (*Charm.* 155 e-157 c, 175 e-176 b), de Socrate avec les cygnes d'Apollon (*Phaed.* 84 e-85 b), des passions avec les frelons (*Rep.* IX, 573 a-575 d), des hommes sensuels avec des animaux (*Rep.* IX, 586 a-b), du bonheur de l'homme juste et de l'homme injuste avec deux nombres (*Rep.* IX, 587 b-588 a), de l'âme avec un monstre triple (*Rep.* IX, 588 c-589 c), de Socrate avec une sage-femme (*Theaet.* 149 a-151 d), de l'âme avec des tablettes de cire et un colombier (*Theaet.* 191 c sqq., 197 d sqq.), des sciences et des plaisirs avec deux fontaines de miel et d'eau (*Phil.* 61c-64 b), de l'âme avec une marionnette (*Legg.* I, 644 c-645 b). Enfin Gregoriades (Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 8) regarde comme un mythe la comparaison de l'âme avec le dieu Glaucus (*Rep.* X, 611 c-612 a), et Couturat, nous l'avons déjà dit, assimile d'office *toutes* les allégories à des mythes. Mais, pourrait-on demander, à quoi bon étendre pareillement le concept de mythique, et pourquoi qualifier de mythe, chez Platon, ce qui, chez n'importe quel autre philosophe ou écrivain, serait tenu, comme il se doit, pour de simples images ?

le λόγος dialectique, mais de simples εἰκόνες ; et comme leur clef nous est donnée par le philosophe lui-même, ainsi que nous le disions tout à l'heure, elles ne posent aucun des problèmes d'interprétation signalés au début de ce livre [1]. Il n'y a donc pas lieu de les assimiler à des mythes.

5. Rep. X, 595 c-597 e. (Dieu créateur des idées). — D'après Deuschle, le mythe est, chez Platon, l'expression à la fois naturelle et nécessaire de toutes les opinions relatives au monde du devenir. Conformément à cette thèse, que nous discuterons plus loin [2], Deuschle remarque que la théorie des idées elle-même ne pouvait se passer tout à fait d'un fondement mythique (eine mythische Unterlage). Car ces réalités intelligibles que postule le platonisme devaient être justifiées, non seulement dans leur essence (Wesen), mais aussi dans leur existence (Dasein) ; et comme toute existence implique le devenir, force était d'imaginer une cause mythique des idées, en la personne d'un θεὸς φυτουργός [3].

Rien de plus faux que cette interprétation, qui paraît être également celle de Zeller [4]. En effet, le début du livre X de la *République* ne vise qu'à discréditer la poésie. Désirant établir que les ouvrages des artistes en général et des poètes en particulier ne sont qu'une imitation au second degré, donc sans valeur pour le philosophe, Platon choisit, afin d'illustrer son raisonnement, un exemple familier qui est bien dans la manière de Socrate. Et il argumente ainsi : le lit représenté par le peintre est une simple copie du lit réel que fabrique le menuisier ; mais ce lit « réel » à son tour, étant un

[1] Voir plus haut, p. 1 sq., 35-37.

[2] Voir plus bas, p. 172-177.

[3] Deuschle, *Plat. Sprachphil.* p. 39. De même Susemihl, *Plat. Phil.* II, 1, p. 262-264 ; Fischer, *De mythis Plat.* p. 34. — Deuschle attribue un rôle analogue à l'ὑπερουράνιος τόπος de *Phaedr.* 247 c. Or il est bien évident que cette image d'un lieu supracéleste n'est pas du tout destinée à fonder empiriquement la théorie des idées, mais que c'est au contraire une simple adaptation de cette théorie au cadre du mythe eschatologique.

[4] Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 581, n. 3. Ailleurs, en revanche (p. 666 sq.), Zeller interprète le φυτουργός d'une manière plus conforme à la nôtre.

objet particulier et sensible, a moins de réalité que le type ou l'idée du lit, dont il est l'imparfaite image. De ces trois lits différents, le troisième est l'œuvre d'un vulgaire *μιμητής*, le second celle d'un *δημιουργός*. Quant au premier, il va sans dire qu'il n'est, en fait, l'œuvre de personne, car toute idée existe éternellement en soi et par soi. Mais pour que le parallélisme fût complet, il fallait trouver un pendant aux auteurs des deux autres lits. Voilà pourquoi Platon, dédoublant en quelque sorte l'idée en sujet et objet, se plaît à supposer que celle-ci est également produite par un artisan qui, comme de juste, ne peut être que Dieu lui-même. Dieu seul est, dans toute la force du terme, l'ouvrier du véritable lit (*ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης*) ; ou, plus exactement, il en est le *φυτουργός*, parce que c'est lui qui a créé l'essence naturelle du lit et des autres choses (*ἐπειδήπερ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τἆλλα πάντα πεποίηκεν*) [1].

De toute évidence, le passage que nous venons de résumer n'a aucune portée métaphysique. Car la théorie des idées comme telle n'est pas en cause ; elle n'intervient qu'à titre de premier et principal argument dans la critique de la poésie. Le *φυτουργὸς τῆς κλίνης* n'est donc pas une hypothèse mythique destinée à fonder empiriquement l'existence du monde intelligible, ni même un mythe à proprement parler ; c'est une simple figure de langage que nous aurions grand tort de prendre au sérieux plus que ne le fait Platon lui-même [2].

6. Theaet. 156 a-157 c. (Théorie non platonicienne de la sensation). — Au cours de sa longue réfutation de l'identité de la science et de la sensation, affirmée par Théétète, Socrate rappelle la théorie de l'*homo-mensura*, de Protagoras, puis une autre théorie, qui est probablement celle d'Aristippe, et d'après laquelle la sensation serait le produit de deux mouvements contraires, l'un actif, l'autre passif. C'est sans raison valable que Willi tient ce passage pour mythique[1] ; car Platon est loin de chercher dans le sensualisme de son ennemi un appui extérieur, qui supplée tant bien que mal des preuves absentes. Il l'expose simplement, avant de le réfuter, comme il vient de le faire pour celui de Protagoras. Bref, nous sommes en présence, non pas d'un mythe, mais d'un morceau de polémique philosophique. L'emphase du début n'est qu'un exemple entre cent de cette ironie que le maître et le disciple exerçaient si volontiers aux dépens de leurs adversaires. Et *μῦθος*, appliqué à la théorie d'Aristippe, ne signifie pas « fable », ou « mythe » [2] ; il faut le traduire par « discours », « opinion », ou encore par « hypothèse », avec peut-être une nuance de dédain, comme Platon en éprouve sans doute à l'égard d'une théorie qu'il juge non seulement erronée, mais simpliste et, si l'on ose dire, quelque peu « primaire » [3].

7. Ep. VII, 341 c-344 d. (Théorie de la connaissance). — Le principal, pour ne pas dire le seul argument de ceux qui regardent comme un mythe la digression philosophique de la 7e lettre [4] — tels Howald et Willi [5] — c'est que Platon l'appelle *μῦθός τε καὶ πλάνος* [6]. Mais *πλάνος* signifie simplement « di-

[1] Notons en passant que cette superposition de trois ordres de réalité : idées, objets sensibles et simples images, a été déjà illustrée, au livre VII, par l'allégorie de la caverne, d'après laquelle un objet sensible est à son essence ce que son ombre est par rapport à lui, c'est-à-dire rien de plus qu'une copie sans réalité véritable.

[2] Cf. J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 390 sq. ; Dümmler, *Kl. Schr.* I, p. 244 ; Bovet, *Dieu de Pl.* p. 69-71. — Sur l'interprétation de C. F. Hermann, voir plus bas, p. 206, n. 1.

[1] Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 34.

[2] C'est ainsi que traduisent Schleiermacher, Apelt, Jowett et Diès (*Théétète de Pl.*).

[3] *Theaet.* 156 c. Cf. 164 d-e : *μῦθος ὁ Πρωταγόρειος*, où *μῦθος* a le même sens. Voir aussi plus haut, p. 17, n. 4.

[4] L'authenticité de cette lettre est, on le sait, généralement admise aujourd'hui ; quant à la digression philosophique, que Ritter (*Pl. Ges.* p. 371-375 ; *Neue Unters. über Pl.* p. 404 sq.) considérait comme une interpolation, il ne nous paraît pas douteux que son sort est lié à celui de la lettre, et que, si cette dernière est authentique, elle doit l'être également.

[5] Howald, *Briefe Pl.* p. 33-38 ; Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 16 sq., 84 sq.

[6] *Ep.* VII, 344 d.

gression », et non pas « tâtonnements », comme le suppose Howald [1] ; quant à μῦθος, nous estimons qu'il est ici, de même que dans plus d'un passage des dernières œuvres [2], le simple équivalent de λόγος [3]. Bref, les mots cités plus haut doivent, selon nous, se traduire ainsi : « un exposé sous forme de digression [4] ». Cet exposé, d'autre part, a pour objet une théorie épistémologique, assez différente, dans son expression, de celle du *Timée* [5], mais du même ordre. Platon ne parle pas du monde sensible comme tel, ni, quoi qu'en dise Howald, de ses rapports avec le monde des idées, ce qui eût effectivement rendu nécessaire l'emploi du mythe. Mais il distingue cinq éléments de connaissance, et il oppose les deux mondes l'un à l'autre : d'un côté l'être en soi, qu'il faudrait pouvoir saisir dans sa pureté pour posséder la science véritable ; de l'autre, cette connaissance imparfaite que l'on qualifie à tort de science, car elle ne repose que sur les données incertaines des représentations sensibles (εἰδώλων) et les conventions précaires du langage (ὄνομα et λόγος = définition). De là Platon tire des conclusions que nous pouvons omettre, parce qu'elles ont trait surtout à son différend avec Denys, mais qui sont familières aux lecteurs des dialogues, et singulièrement du *Phèdre*. En résumé, ni le sujet traité ni la rigueur dialectique du morceau ne justifient l'interprétation que nous combattons.

8. Phil. 16 b-17 a. (Origine de la dialectique). — Ce passage se trouve tout au début du *Philèbe*. Avant d'entrer en discussion avec Protarque sur la nature du souverain bien, Socrate examine un problème de logique qui « cause de grands embarras à tous les hommes [1] », celui de l'un et du multiple. Entre l'unité du genre (γένος) et le nombre illimité (ἄπειρον πλῆθος) des individus ou des cas particuliers, il y a des idées intermédiaires (τὰ μέτρα), qui sont les espèces (μέρη). Beaucoup de faux sages les négligent, en quoi ils se montrent ignorants de la véritable dialectique. Celle-ci, sous peine d'être une vulgaire éristique, doit reposer sur une méthode d'application fort difficile, que Socrate expose en ces termes :

« C'est, me semble-t-il, un présent des dieux, qui l'ont envoyé aux hommes par l'intermédiaire de quelque Prométhée avec un feu éclatant. Les anciens, qui nous étaient supérieurs et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition que toutes les choses auxquelles on attribue l'être sont composées d'un et de multiple, et réunissent en elles, par leur nature, le fini et l'infini ; que telle étant la disposition de ces choses, nous devons, à propos de chacune d'elles, toujours supposer une seule idée et la chercher — car nous ne pouvons manquer de la trouver — et qu'après l'avoir saisie, nous devons ensuite en chercher deux autres, s'il y en a deux, sinon trois ou quelque autre nombre ; puis procéder de même pour chacune de ces idées, jusqu'à ce que nous sachions, non seulement que l'idée primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore combien d'idées lui sont subordonnées ; que nous ne devons point appliquer à la multitude l'idée de l'infini avant d'avoir saisi entièrement par la pensée le nombre auquel elle correspond, nombre intermédiaire entre l'infini et l'unité ; et qu'alors seulement nous pouvons laisser les unités inférieures aller se perdre dans l'infini. Ce sont donc les dieux qui, comme je l'ai dit, nous ont transmis cet art d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres. »

Par sa forme, ce passage en rappelle d'autres que nous avons reconnus pour mythiques. Toutefois, si on l'examine de plus près, on se rend vite compte que cette similitude n'est que superficielle. Dans le *Ménon*, par exemple, nous avons vu Platon utiliser une ancienne tradition pour justifier sa

[1] HOWALD, *op. cit.* p. 34 : « Das Wort bezeichnet... den unsicheren, tastenden Gang des Forschers auf schwierigem Terrain. »

[2] Voir plus haut, p. 17, n. 4.

[3] Cf. d'ailleurs, au début de la digression (342 a) : λόγος ἀληθής.

[4] « Vortrag und Abweg », « cet exposé et cette digression », comme traduisent fort bien ANDREAE (*Pl. Br.*) et SOUILHÉ (*Lettres de Pl.*). — Au contraire, HOWALD (*op. cit.* p. 34, 97) considère μῦθος comme synonyme de ce que le *Timée* appelle εἰκὼς μῦθος, et traduit : « Mythos und tastende Rede ». De même APELT : « halb dichterische Rede » ; WILAMOWITZ (*Platon*, II, p. 297) : « Abschweifung in ein Märchenland. »

[5] *Tim.* 27 d-29 d, 51 d-52 d. Voir plus haut, p. 40 sq.

[1] *Phil.* 14 c.

théorie de la réminiscence, qu'il n'était point encore en mesure de démontrer par la dialectique. Mais ici, il n'a que faire d'un pareil artifice, puisque son exposé a précisément pour objet la dialectique elle-même. De plus, la méthode dont il s'agit n'apparaît pas, dans le *Philèbe*, comme une nouveauté. Les deux dialogues précédents, le *Sophiste*, puis le *Politique*, abordent déjà le problème de l'un et du multiple [1]. Dans le *Sophiste*, notamment, la dialectique est définie « la science de la division par genres » (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι), opération qui consiste à « distinguer convenablement une seule idée commune à une quantité d'individus existant séparément, puis un grand nombre d'idées différentes les unes des autres et comprises dans une idée unique, puis de nouveau une seule idée commune à plusieurs de ces touts et formant une unité, puis plusieurs idées absolument séparées [2] ».

C'est donc à tort, pensons-nous, que la φήμη du *Philèbe* est considérée par Ritter comme l'équivalent d'un mythe [3]. Si elle était réellement, aux yeux de Platon, une garantie de vérité pour ses théories logiques, il en serait fait mention déjà dans le *Sophiste*, où se trouve formulée pour la première fois cette même méthode de synthèse et d'analyse des concepts qui est reprise dans le *Philèbe* sans modification essentielle [4]. Or il n'en est rien, preuve manifeste que l'enseignement de ces παλαιοί n'a pas l'importance décisive qu'on pourrait lui prêter sur la foi d'une analogie spécieuse. Platon ne s'y réfère pas comme à une autorité, il n'y cherche pas un fondement extra-philosophique de sa propre doctrine ; il veut simplement marquer ce qu'il emprunte à ses devanciers. Car le dualisme du πέρας et de l'ἄπειρον est

[1] Cf. *Soph.* 251 a-c ; *Polit.* 262 a-263 b, 285 a-b.

[2] *Soph.* 253 d. — On trouve déjà une allusion à la division par concepts dans *Phaedr.* 265 e.

[3] Ritter, *Neue Unters. über Pl.* p. 114 : « Sie [die altüberlieferte Lehre] dient ihm [Platon] wie ein Mythos nur zum Ausgangspunkt oder zum Schmuck seiner eigenen Betrachtungen. »

[4] La méthode reste la même ; mais tandis que, dans le *Sophiste*, la dichotomie est seule en usage, dans le *Politique* et le *Philèbe*, elle n'est plus qu'un mode de division parmi d'autres (cf. *Polit.* 287 c ; *Phil.* 16 d).

d'origine pythagoricienne [1], et ce nouveau Prométhée dont parle Socrate n'est autre que Pythagore lui-même, ou son disciple Philolaüs. L'emphase avec laquelle est célébrée cette découverte ne doit pas nous surprendre outre mesure. Dans le *Protagoras* et le *Sophiste*, Socrate ne feint-il pas de croire que la sophistique et l'école éléate sont bien plus anciennes que Prodicus et que Xénophane [2] ? Et dans le *Philèbe* même, ne nous donne-t-il pas l'une de ses réponses à Protarque comme celle d'un dieu s'exprimant par sa bouche [3] ? Ici, l'exagération est pareille : de Pythagore Socrate fait un Prométhée, et d'un principe philosophique un don divin transmis aux hommes d'aujourd'hui par ceux de l'âge de Cronos. Mais, vu le caractère du morceau, ce ton quelque peu solennel ne saurait être, à lui seul, l'indice d'un mythe.

9. Gorg. 492 e-494 a. (Allégorie des tonneaux). — Les remarques qui précèdent s'appliquent également à ce passage du *Gorgias*. Calliclès vient de faire l'éloge de l'intempérance et du droit du plus fort. A cet immoralisme grossier, Socrate oppose d'abord deux vers d'Euripide : « Qui sait si la vie n'est pas en réalité une mort, et ce que nous appelons la mort la vraie vie [4] ? » Puis le dogme orphique du σῶμα-σῆμα, enfin deux symboles de l'âme dont il emprunte, ou feint d'emprunter le premier [5] à « un homme ingénieux, sicilien peut-être, ou italien », c'est-à-dire probablement à Philolaüs ou à quelque autre pythagoricien [6]. Ces allusions aux

[1] Cf. Aristotel. *Met.* I, 5, 986 a 22.

[2] *Prot.* 341 a ; *Soph.* 242 d. Cf. *Prot.* 316 d-e, 342 a-343 b ; *Men.* 92 a.

[3] *Phil.* 25 b.

[4] Eur. *Polyidos*, Nauck, *T. G. F.* fr. 638 (cf. *Phrixos*, fr. 833).

[5] Le second symbole est très probablement de Socrate lui-même, ou de Platon, ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου signifiant, non pas « de la même origine », mais « du même genre », comme l'a montré Hirzel, *Pythagoreisches in Pl. Gorgias.* Comment. philol. in hon. Th. Mommseni, Berlin, 1877, p. 18-22. Telle était d'ailleurs l'interprétation du scoliaste (*schol. in Gorg. 493 d*).

[6] P. ex. Archytas, d'après Frank, *Pl. und die sogen. Pythag.* p. 90 sq., 298-302. — L'allégorie des tonneaux se retrouve fréquemment chez les écri-

croyances orphico-pythagoriciennes sont-elles l'indice d'un mythe, comme le croient Willi et Friedländer[1] ? Non, car la tradition religieuse remplace si peu les preuves logiques que la thèse du sophiste est, aussitôt après, l'objet d'une triple réfutation [2]. Socrate ne tire pas argument de l'opinion du *κομψὸς ἀνήρ* ; il se borne à la rappeler avant d'engager sérieusement la discussion, parce que, dans son fond, elle s'accorde avec la sienne[3]. Et ce n'est pas sur ces allégories tirées de la légende des Danaïdes qu'il compte pour vaincre son adversaire [4], mais sur la dialectique, qui lui fournira des « raisons de fer et d'acier [5] ».

10. Discours du Banquet et du Phèdre. — Les trois discours du *Phèdre* (discours de Phèdre, d'après Lysias ; premier et second discours de Socrate) ont été assimilés à des mythes par Jowett[6] ; les deux derniers discours seulement par Couturat, qui y joint les six discours du *Banquet* (discours de Phèdre, de Pausanias, d'Eryximaque, d'Aristophane, d'Agathon et de Socrate), et classe le tout sous le titre général de *Mythi de amore* [7]. Willi, enfin, tient pour mythiques le *Banquet* entier (sauf le début du discours de Socrate, 199 c-203 a) et la première partie du *Phèdre* (sauf la démonstration de l'immortalité de l'âme, 245 c-246 a) [1].

vains cyniques, mais ce n'est pas une raison suffisante pour supposer, comme l'ont fait Dümmler (*Akad.* p. 86-89) et Joël (*Sokr.* II, 1, p. 219 sq.), qu'elle est *d'origine* cynique, et non pas pythagoricienne.

[1] Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 24 ; Friedländer, *Platon*, I, p. 210.

[2] *Gorg.* 494 b-500 a.

[3] Socrate fait de même au livre IX de la *République*, à propos du plaisir. « Tout autre plaisir que celui de l'homme raisonnable, dit-il, n'est ni vrai, ni pur ; ce n'est qu'un fantôme de plaisir, selon ce que j'ai ouï dire à un sage. » (*Rep.* 583 b.) Là encore, l'avis des orphico-pythagoriciens (car c'est d'eux qu'il s'agit vraisemblablement ; cf. J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 378-380) n'est pas invoqué comme une autorité, et Socrate se met aussitôt en devoir de prouver cette thèse (*Rep.* 583 b-587 a). Cf aussi *Phil.* 44 b-e (allusion probable aux cyniques), le début du *Phédon* (62 c-69 e), où Socrate affirme sa croyance en l'immortalité conformément à l'ascétisme orphique, avant de passer à la démonstration proprement dite (70 c sqq.), et voir plus haut, p. 74 sq.

[4] *Gorg.* 493 c-d.

[5] *Gorg.* 509 a.

[6] Jowett, *Dial. of Pl.* II, p. 317.

[7] Couturat, *De Plat. mythis*, p. 13-20.

Les indices sur lesquels Couturat fonde son jugement sont uniquement verbaux, sans valeur par conséquent [2]. D'autre part, nous ne voyons aucune raison plus sérieuse qui nous oblige à ranger parmi les mythes l'ensemble de ces *ἐρωτικοὶ λόγοι*. Leur style est orné, souvent même poétique, les allégories n'y sont pas rares [3], mais cette forme insolite ne doit point nous induire en erreur ; elle se justifie aisément, soit par la nature spéciale du sujet traité, soit par la période de

[1] Willi, *Plat. Mythopoiie*, p. 26 sq., 32 sq. — Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 388-400 et spécialement 389) juge le *Banquet* comme Willi, mais il ne reconnaît le caractère dialectique qu'à un passage plus court encore, soit 199 c-201 c. Quant aux discours du *Phèdre*, il les tient pour des mythes, y compris la démonstration de l'immortalité de l'âme (*op. cit.* I, p. 218, 223 sq., 229 sq.). — Sur Hirzel (*Das Rhetor. bei Pl.* p. 15-39) qui considère comme mythique le second discours de Socrate dans le *Phèdre*, par opposition au premier discours et au *Banquet*, voir plus bas, p. 160-165.

[2] Couturat relève les mots suivants : μῦθος, μυθικὸς ὕμνος, ἐγκώμιον, παιδιά, διθύραμβος, νυμφόληπτος, ἐνθουσιάζειν, πεπεῖσθαι, ὑμνεῖν, et jusqu'à ce début de phrase : Ἦν οὕτω δή, παῖ... (*Phaedr.* 237 b) qui, dit-il, rappelle le commencement d'un conte ! — En fait, il n'y a, dans chaque dialogue, qu'un seul indice qui mérite l'examen. Dans le *Phèdre*, Socrate dit que, « tantôt s'approchant peut-être de la vérité, tantôt s'en écartant », il a fait « un discours assez plausible, un hymne mythique... en l'honneur d'Erôs » (*Phaedr.* 265 b-c). Mais il est probable que ces paroles concernent le mythe eschatologique seulement (*Phaedr.* 246 a-257 b), et non pas la première partie du discours (244 a-246 a). Quant à παιδιά et à ses composés (*Phaedr.* 265 c : προσεπαίσαμεν), nous savons déjà qu'ils n'impliquent pas nécessairement un manque de sérieux (voir plus haut, p. 14, n. 1). — Dans le *Banquet*, Socrate déclare rapporter les paroles de Diotime (*Conv.* 201 d). Or l'on sait que, dans les mythes, il expose souvent des choses qu'il ne connaît que par ouï-dire. Diotime jouerait-elle donc ici le même rôle que les prêtres et les poètes qui, dans le *Ménon*, sont garants de la réminiscence ? C'est ce que supposent Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 390), Ritter (*Platon*, I, p. 528) et Wilamowitz (*Platon*, I, p. 377 sq., et II, p. 170 sq.). Mais, à notre avis, cette analogie est spécieuse, et nous préférons l'hypothèse généralement admise : Diotime — personnage fictif, quoi qu'en pense Taylor (*Plato*, p. 224) — est le porte-parole de Platon pour l'exposé d'idées qui ne pouvaient être attribuées directement à Socrate, parce qu'elles lui étaient trop manifestement étrangères. Cf. Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 313 ; Raeder, *Platon*, p. 165 ; Pohlenz, *Aus Pl. Werdezeit*, p. 379 sq. ; Lutoslawski, *Pl. logic*, p. 234.

[3] Cf. p. ex. *Conv.* 178 b-c, 181 a-c.

plein épanouissement littéraire à laquelle appartiennent le *Banquet* et le *Phèdre*. En réalité, tous ces discours pour ou contre Erôs n'ont d'autre but que de déterminer, avec une exactitude croissante, l'essence de l'amour, de même que les premiers dialogues visaient à définir la sagesse, la piété ou le courage. Or peu importe que la définition d'un concept soit obtenue, selon le procédé ordinaire, par une succession de demandes et de réponses, ou par de longs exposés suivis, comme c'est le cas ici ; de toute façon, elle demeure une opération éminemment dialectique.

Pour nous en convaincre, examinons d'un peu plus près l'un et l'autre dialogue. Dans le *Phèdre*, Socrate [1] feint d'invoquer les Muses et de parler par inspiration divine [2]. Mais le « délire » poétique lui fait si peu oublier les règles de méthode auxquelles doit se soumettre le philosophe qu'il les expose ainsi dans le préambule de son premier discours: « Ceux qui veulent discuter convenablement sur n'importe quel sujet doivent toujours commencer par savoir de quoi ils discutent ; sinon leur échec sera aussi complet qu'inévitable. La plupart des hommes ne se doutent pas qu'ils ignorent l'essence des choses. Croyant la connaître, ils négligent de s'assurer une base commune de discussion, et en viennent naturellement, pour prix de leur légèreté, à ne plus s'accorder, ni avec eux-mêmes, ni avec les autres. Evitons donc cette faute que nous blâmons chez autrui, et... convenons d'une définition de l'amour, de sa nature et de ses effets ; puis à la lumière et sur la foi de cette définition, examinons s'il est utile ou nuisible [1]. » Ensuite, il pose en principe que l'amour est un désir, et comme tout désir des belles choses n'est pas nécessairement de l'amour, il cherche à quel signe on peut reconnaître ce dernier. Pour cela, il distingue dans l'âme deux impulsions contraires, l'appétit instinctif de la volupté et le désir raisonnable du meilleur. Celui-ci s'appelle sagesse ; celui-là reçoit le nom générique d'intempérance. Or il y a plusieurs sortes d'intempérance : la gourmandise, l'ivrognerie, etc. ; et l'amour physique est l'une d'elles.

Puis vient le second discours, qui est donné comme une rétractation du premier, mais qui, en réalité, ne le contredit nullement, parce que le désir qu'il exalte n'est plus cet amour charnel que Socrate avait flétri tout d'abord, mais ce que nous appelons l'amour platonique, c'est-à-dire la recherche passionnée du beau et du bien [2]. Or le début de ce discours est également dialectique. Après avoir caractérisé rapidement trois espèces de délire divin, Socrate aborde l'étude de la quatrième et dernière, qui est précisément l'amour. Désireux d'établir que cette possession est entre toutes la plus digne d'envie, il fonde sa démonstration (ἀπόδειξις) sur « une notion exacte de l'essence de l'âme divine et humaine [3] », donnant de l'immortalité une preuve nouvelle, aussi rigoureuse que celles du *Phédon* et de la *République* [4]. Alors seulement, il abandonne le terrain de l'évidence rationnelle pour décrire, à l'aide d'un mythe, la nature phénoménale de l'âme,

[1] Nous laisserons de côté, bien entendu, le discours de Lysias, qui nous est donné comme un exemple de mauvaise rhétorique, et qui défend une conception de l'amour réprouvée par l'auteur. Rechercher s'il est mythique ou non n'aurait aucun sens, puisqu'en tout cas, il n'exprime pas plus la pensée de Platon que telle ou telle thèse de ses adversaires, exposée dans les autres dialogues en vue de la réfutation.

[2] Comme le remarque Gomperz (*Gr. Denker*, II, p. 313), l'inspiration des nymphes joue ici le même rôle que Diotime dans le *Banquet* ; elle indique que les idées exposées par Socrate ne sont pas les siennes propres, mais celles de Platon. Au reste, dans le *Philèbe*, Socrate feint aussi d'être inspiré par un dieu (*Phil.* 20 b, 25 b), et pourtant le *Philèbe* n'est certes pas un dialogue mythique. Quant aux invocations plaisantes, on les rencontre également dans des passages dialectiques, p. ex. *Rep.* 432 c, 451 a ; *Phil.* 25 b.

[1] *Phaedr.* 237 b-d.

[2] Il y a en effet deux genres de délire (μανία) : celui qui n'est qu'une maladie, soit l'amour physique que Socrate condamne dans le premier discours ; et celui qui est une exaltation inspirée par les dieux. Ce dernier se subdivise à son tour en quatre espèces : μαντική, τελεστική, ποιητική et enfin ἐρωτική qui est, cette fois, le véritable amour, l'amour idéal ou platonique célébré dans le second discours (*Phaedr.* 244 a-245 c, 265 a-b). En fait, donc, les deux λόγοι ne se contredisent en aucune façon, puisqu'ils n'ont pas le même objet. Cf. Taylor, *Plato*, p. 305 et n. 1.

[3] *Phaedr.* 245 c.

[4] A ce sujet, voir plus bas, p. 137, n. 3.

la vie céleste qui précède son incarnation, sa chute et sa régénération.

Le *Banquet* présente le même caractère que le *Phèdre* [1], mais plus apparent encore, parce que, à partir du moment où Socrate prend la parole, la recherche dialectique se poursuit, comme d'habitude, par demandes et réponses, d'abord sous forme d'un dialogue entre Socrate et Agathon, puis d'un entretien que Socrate est censé avoir eu avec Diotime de Mantinée. Nous nous refusons donc à considérer le *Banquet* et la première partie du *Phèdre* comme non dialectiques, excepté les trois passages qui figurent déjà dans notre première liste [2], à savoir les mythes d'Aristophane et de la naissance d'Erôs dans le premier de ces dialogues et, dans le second, la vision eschatologique. [3]

11. Rep. VI, 504 c-511 e. (L'idée du Bien). — Rien, semble-t-il, ne peut être plus sûrement dialectique que cette seconde partie du livre VI de la *République*, où il est question de la science suprême (μέγιστον μάθημα) [4] que doivent posséder les

[1] Dans le *Banquet*, comme dans le *Phèdre*, il s'agit d'une définition de l'amour. Agathon se donne pour tâche de déterminer sa nature et ses effets (*Conv.* 195 a), ce dont Socrate le loue ensuite (199 c). — Prétendre, comme le fait Wilamowitz à plusieurs reprises (*Platon*, I, p. 377, 380, 383, 388, et surtout II, p. 170-176 à propos du discours de Diotime), que la dialectique est totalement absente du *Banquet*, c'est être étrangement dupe de la forme. N'est-ce pas dans ce dialogue que la théorie des idées fait sa première apparition ? Et qu'y a-t-il de plus dialectique que les considérations de Socrate sur la notion d'intermédiaire (*Conv.* 199 d-203 a), qui reparaît à la fin du livre V de la *République* ; sur le sens général et le sens particulier du mot *amour* (204 c-207 a) ; sur la transformation perpétuelle de l'individu qui, à proprement parler, n'*est* jamais, parce qu'il meurt et renaît sans cesse (207 d-208 b), etc. ? Comme le dit Lutoslawski (*Pl. logic*, p. 233) : « Plato, who is at once a great poet and a great logician, initiates us into the mistery of his first logical discovery through this triumphant poem of victorious love. »

[2] Voir plus haut, p. 30, nos 7, 8 et 10 d.

[3] Dans la première partie du *Phèdre*, Gregoriades (Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 6) et Friedländer (*Platon*, I, p. 220) comptent également parmi les mythes *Phaedr.* 229 b-230 a, qui n'est pas un mythe, mais une simple allusion à la fable de Borée et d'Orythie.

[4] *Rep.* 504 d.

futurs gardiens de l'Etat, celle de l'idée du Bien. Mais si cette présomption est fondée, pourquoi Socrate ne montre-t-il pas davantage de confiance en lui-même ? On dirait qu'il redoute de parler, et lorsque Glaucon, peu satisfait des réponses évasives de son maître, le conjure enfin de révéler toute sa pensée, il réclame en ces termes l'indulgence de ses auditeurs : « Je crains fort de ne pouvoir vous expliquer la nature du Bien, et de me rendre ridicule par mon zèle malheureux. Non, mes amis, ne cherchons pas aujourd'hui ce qu'est le Bien en soi, car la conception que j'en ai maintenant se trouve hors de la portée de notre présente discussion. Mais, si vous le désirez, je consens à vous entretenir de ce qui me paraît être le fils du Bien, et un fils tout à fait semblable à son père. Sinon, laissons cela [1] ».

Ce préambule nous a d'abord porté à croire que le passage tout entier était mythique. Mais, après mûr examen, nous avons écarté cette conclusion paradoxale pour diverses raisons dont le lecteur sera juge. En premier lieu, nous notons cette réplique de Socrate à Glaucon : « Trouves-tu légitime qu'un homme parle de ce qu'il ne sait pas comme s'il le savait ? » [2] Cette allusion à l'agnosticisme socratique vient à propos nous rappeler que l'auteur du dialogue ne se confond pas tout à fait avec le personnage qui lui sert de porte-parole. En doutant, Socrate est dans son rôle, d'abord parce qu'il était connu pour avoir toujours fait profession d'ignorance en matière de métaphysique, et ensuite parce que la doctrine qu'il est censé exposer à ses disciples est, selon toute probabilité, purement platonicienne [3]. Mais si Platon nous parlait

[1] *Rep.* 506 d-e.

[2] *Rep.* 506 c.

[3] Force nous est de laisser subsister un doute, puisque l'opinion contraire a été soutenue, avec un grand talent, par Burnet dans son Introduction au *Phédon*, dans la *Greek philosophy* et dans *Platonism*. Il ne faut pas songer ici à un exposé, même succinct, des raisons pour lesquelles nous écartons cette théorie — au moins sous la forme extrême et par trop dépourvue de nuances que lui a donnée son auteur. Que le Socrate de Platon soit infiniment plus près de la réalité que celui de Xénophon, c'est ce qu'on doit accorder sans hésitation à Burnet. Mais de là à prétendre que la première moitié des

directement, il serait peut-être plus affirmatif.[1] Au reste, il y a une part d'ironie dans l'humilité de Socrate. A l'en croire, il n'a sur le sujet qu'une opinion « méprisable, obscure et inexacte ». Pourquoi Glaucon veut-il à tout prix la connaître, au lieu de s'adresser à d'autres qui peuvent discourir sur ce sujet « avec clarté et avec éloquence »[2]. Or, ces « autres », ce sont les philosophes auxquels Socrate reprochait tout à l'heure de définir le bien par le plaisir ou l'intelligence ; si lui-même affecte tant de modestie, ce n'est que pour mieux railler leur sotte présomption[3]. Enfin, il ne faut pas oublier que, depuis le début de l'entretien, Socrate a déjà souvent fait mine d'être effrayé par les difficultés de son sujet, les comparant à des vagues qui menacent de le submerger[4]. Au fond de lui-même, il est convaincu d'avoir raison, et

écrits platoniciens offre un socratisme pur de tout alliage, il y a loin. Des nombreuses objections que l'on peut faire à cette hypothèse, nous indiquerons seulement celles-ci : 1° il est invraisemblable qu'un philosophe de l'envergure de Platon ait attendu jusqu'à l'époque du *Théétète* et du *Parménide* pour se former des idées personnelles, ou du moins pour les révéler au public ; 2° la série des dialogues jusqu'au *Phèdre* inclusivement, dessine une évolution, évolution qui devient inexplicable dès l'instant où l'on admet que ces ouvrages nous donnent, non pas les fruits de plus en plus mûrs d'une pensée vivante, mais une doctrine toute faite, scrupuleusement reproduite sans addition ni changement d'aucune sorte. (Il est vrai que Burnet, *Gr. Phil.* I, p. 154, n. 2, nie cette évolution pour tous les premiers dialogues jusqu'à la *République* inclusivement, mais c'est un point sur lequel les faits lui donnent un éclatant démenti.) Quant à la théorie des idées, puisque c'est d'elle qu'il s'agit ici, nous concédons volontiers à Burnet (et à A. E. Taylor) que son germe doit être cherché au delà de Platon, chez Socrate et les pythagoriciens, mais le germe seulement, soit les εἴδη, concepts. C'est à Platon qu'il appartenait, en revanche, de transposer cette théorie du plan logique et épistémologique où elle s'était longtemps maintenue, sur le plan métaphysique, en conférant aux idées la valeur qu'elles ont dans le *Phédon* et surtout dans la *République*.

[1] Sur ce point, Wilamowitz (*Platon*, II, p. 209 sq.) est d'un avis contraire.

[2] *Rep.* 506 c-d.

[3] Par suite, il ne faut pas attacher trop d'importance aux mots δόξα (*Rep.* 506 c), τὸ δοκοῦν, τὰ δοκοῦντα (506 e, 509 c). Ici, comme en maint autre endroit des dialogues, ils attestent chez Platon le souci d'éviter tout dogmatisme, et l'on aurait tort d'en conclure que l'idée du Bien est une δόξα, au sens précis et technique du terme, c'est-à-dire un mythe.

[4] *Rep.* 457 b-c, 472 a, 473 c-474 b. Cf. aussi 450 a-451 b, et IV, 432 b-d.

aucune des trois réformes qui sont développées au livre V ne sont pour lui — ou plutôt pour Platon — l'objet du moindre doute. Mais il feint l'hésitation pour piquer notre curiosité, et mettre en évidence les principes qui lui tiennent particulièrement à cœur. Ici, son embarras est-il beaucoup plus sincère ? Pour notre part, nous croyons qu'il s'agit, comme précédemment, d'un simple procédé de rhétorique.

Quant à l'exposé lui-même, on ne peut le juger sainement sans distinguer ce qui a trait, d'une part à l'*existence*, d'autre part à la *nature* du Bien. Sur le premier point, Socrate est catégorique : « Nous admettons, dit-il à ses disciples, et nous distinguons par le langage un grand nombre de choses belles, de choses bonnes, et ainsi de suite. Nous admettons également un beau en soi, un bien en soi, et nous procédons de même pour toutes les catégories de choses que nous venons de déclarer multiples : maintenant, au contraire, nous subordonnons chacune d'elles à une idée unique, et nous appelons cette idée essence. Enfin, nous disons des choses particulières qu'elles sont l'objet des sens, et non de l'intelligence, tandis que les idées sont intelligibles et non pas sensibles[1]. » Ainsi, l'existence du Bien, comme celle de toutes les idées en général, a le caractère d'un axiome[2]. Son essence, en revanche, échappe à toute définition véritable. « Ce n'est pas du Bien en soi (αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθόν) que je veux parler maintenant, nous dit Platon, mais seulement de son fils, qui lui ressemble exactement[3]. »

Et pourtant, ni cet aveu, ni la comparaison du Bien avec le

[1] *Rep.* 507 b.

[2] Voir plus haut, p. 71 sq.

[3] *Rep.* 506 d-e. — D'après ce passage, et d'après VII, 532 d-533 a, il semble que la définition complète de l'idée du Bien soit remise à plus tard, et certains auteurs (p. ex. Raeder, *Platon*, p. 77, 356 et 224, n. 2 ; Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* III, p. 306) ont cru la trouver dans le *Philèbe*. Ce dialogue nous offre sans doute une étude approfondie du problème du souverain bien, mais une étude beaucoup plus éthique que métaphysique. En fait, aucun des ouvrages de la dernière période ne peut être regardé comme un complément véritable des livres VI et VII de la *République*.

soleil ne sont, à notre avis, les indices d'un mythe [1]. Malgré les apparences, nous ne sommes pas en dehors de la dialectique, mais au contraire à son sommet, au terme ultime de la connaissance. La difficulté à laquelle Platon se heurte n'a rien que de très naturel. Elle est inhérente à la pensée même, car tout raisonnement a besoin d'un point de départ, d'un postulat admis comme vrai (ὑπόθεσις) [2] d'où découle toute la démonstration. A son tour, ce postulat peut être rattaché à un autre, plus élevé [3], jusqu'à ce que la raison atteigne le principe absolu (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) [4], suprême (τελευταία) [5] qui, pour Platon, est précisément l'idée du Bien. Or l'absolu, quel qu'il soit, Dieu, substance ou matière, est nécessairement indéfinissable : expliquant tout, il ne peut être expliqué par rien. Et il en est de même, dans l'ordre de la connaissance, des notions fondamentales, celles du temps et de l'espace, par exemple. Ce qu'aucun philosophe n'a fait ni ne fera jamais, nous ne saurions l'exiger de Platon [6].

Après s'être élevé d'un élan (ὁρμή) à la cause première (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή) et l'avoir saisie (ἅπτεσθαι), il avait la possibilité — théorique — de descendre de degré en degré jusqu'aux propositions les plus éloignées (ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνειν). [7] Chaque fois que cette méthode rigoureusement déductive est inapplicable, la certitude de la science fait place à la probabilité du mythe. Tel est le cas, entre autres,

[1] A moins, toutefois, que l'on n'admette que les idées platoniciennes sont en réalité, de simples lois logiques et scientifiques, et que n'importe que exposé qui les présente comme des objets transcendants est, par cela même, un mythe. C'est ainsi que Natorp (*Pl. Ideenlehre*, p. 36 sq., 73 sq., 151, 189-196, etc.), Ritter (*Platon*, I, p. 564-586 ; II, p. 33-39, 54 sq., 132-134, 180 sq., etc.) et d'autres interprètent la théorie des idées. Mais, pour de nombreux motifs qu'il nous est impossible de développer ici, nous refusons de croire que tant de passages du *Phédon*, de la *République*, etc., qui ont un tout autre caractère que les mythes proprement dits, soient eux aussi un tissu de « métaphores poétiques ».

[2] *Rep.* 510 b, 511 b ; *Phaed.* 101 d.

[3] *Phaed.* 101 d.

[4] *Rep.* 510 b.

[5] *Rep.* 517 b.

[6] Cf. Taylor, *Plato*, p. 287 sq.

[7] *Rep.* 511 b.

de la théorie des parties de l'âme [1]. En est-il de même ici ? Non, puisqu'il n'y a pas rupture de la chaîne dialectique. C'est à l'idée du Bien qu'est rivé le premier anneau de cette chaîne ; c'est elle qui est la cause, non seulement de l'être, mais encore de la vérité et de l'intelligibilité (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας) [2]. Dès lors, elle est en quelque manière inconnaissable (μόγις ὁρᾶσθαι) [3], et c'est pourquoi, renonçant à la définir, Platon la compare au soleil. Que cette comparaison ne soit qu'un pis aller, il en convient lui-même ; toutefois, il ne l'a certainement pas regardée comme une simple figure de langage. Le char du *Phèdre*, par exemple, est le symbole de l'âme ; la caverne est le symbole du monde sensible. Mais le soleil est plus que le symbole de l'idée suprême ; il en est la copie exacte (ἀνάλογος, ἔκγονος), au sens platonicien du terme, tout comme, dans le *Timée*, l'univers entier est la copie d'un modèle éternel. Ce que nous, modernes, nous sommes tentés de prendre pour une image mythique, est, aux yeux du philosophe grec, l'expression même du réel [4] ; nous n'en pouvons douter lorsque nous le voyons, un peu plus loin, fonder toute son épistémologie sur cette correspondance des deux « rois », c'est-à-dire des deux sources de lumière et de vie, l'une intelligible, l'autre sensible [5]. Et, à notre avis, si l'on veut caractériser le passage entier ce n'est pas de mythe qu'il convient de parler [6], mais de mysticisme, ce mysticisme que

[1] Voir plus haut, p. 87-90.

[2] *Rep.* 508 e-509 b.

[3] *Rep.* 517 b.

[4] Cf. Nettleship, *Lect. on the Rep. of Pl.* p. 235.

[5] On sait que cette épistémologie est illustrée par une ligne symbolique, divisée en quatre segments proportionnels, correspondant à quatre degrés de réalité et de connaissance.

[6] C'est ce que font Ritter (*Platon*, II, p. 33) et Raeder (*Platon*, p. 77). De plus, ce dernier nous paraît avoir mal interprété la μακροτέρα περίοδος (*Rep.* 435 d, 504 b). Si Platon avait pu faire ce « long circuit », ce n'est pas du Bien qu'il aurait une connaissance plus exacte, comme le croit Raeder (*op. cit.* p. 224, n. 2), mais des quatre vertus cardinales et des εἴδη τῆς ψυχῆς. A ce sujet, voir plus haut, p. 89, n. 2.

connaissent plus ou moins tous les métaphysiciens lorsque leur pensée atteint l'absolu [1].

12. Legg. X, 885 b-907 d. (Les dieux). — Bien que le mot θεός revienne un nombre incalculable de fois dans les dialogues, on aurait tort d'en conclure que la théologie y tient une grande place. Le plus souvent, il s'agit d'une simple façon de parler [2], ou d'allusions sans portée à la mythologie courante [3], ou encore d'une notion si vague du « divin » qu'elle n'implique aucune conviction philosophique, ni même religieuse quant à l'existence d'un ou de plusieurs dieux [4]. Ailleurs, et notamment dans les dialogues qui nous donnent, semble-t-il, le portrait le plus fidèle du Socrate historique on voit la trace d'un véritable sentiment religieux [5] ; mais la divinité qui en est l'objet reste une pure croyance, dépourvue de tout fondement métaphysique. Enfin les dieux figurent à des titres divers dans la plupart des mythes, soit sous le nom générique de θεοί, soit sous les noms particuliers qu'ils portent dans la mythologie grecque. Cependant, là encore, il n'y a rien que puisse revendiquer la philosophie [6],

[1] Il y a sans doute des points de contact entre les mythes et le mysticisme ; mais ce n'est pas une seule et même chose. Ainsi, bien que l'on discerne des traces de mysticisme jusque dans la pensée d'un philosophe aussi rationaliste que Spinoza, personne ne s'est avisé de prétendre que l'amour intellectuel de Dieu est mythique. On ne donne pas davantage cette épithète à l'Un de Plotin, et pourtant Plotin affirme d'un bout à l'autre des *Ennéades* que son premier principe est supérieur à toute détermination, ineffable, et que l'âme ne peut s'unir à lui que dans l'extase. Or un mysticisme analogue, mais beaucoup plus discret, se reflète dans le langage de Platon, lorsqu'il célèbre l'idée du Bien (cf. Wilamowitz, *Platon*, I, p. 416-420, 449 sq.), ou, dans le *Banquet*, l'idée du Beau. Néanmoins, ni le livre VI de la *République*, ni le discours de Diotime ne sont des mythes, au sens que nous avons donné à ce terme. — Sur le mysticisme de Platon, voir plus bas, p. 224, n. 5.

[2] Cf. *Rep.* 517 b, 443 c ; *Phaedr.* 266 b ; *Legg.* 662 a, etc.

[3] Cf. *Conv.* 181 c ; *Rep.* 508 a ; *Phil.* 16 c ; *Tim.* 24 b, etc.

[4] Cf. *Rep.* 352 b, 613 b ; *Phaedr.* 253 a ; *Theaet.* 176 b.

[5] Cf. *Apol.* 28 e, 30 a, 42 a ; *Crit.* 54 e ; *Phaed.* 62 b-c, 80 d, etc.

[6] Cela est vrai même du *Timée*, bien que la divinité y joue un rôle infiniment plus important que dans les autres mythes. Car tout ce qui est dit du démiurge est indubitablement mythique, donc non dialectique ; de

et nulle part, sauf dans un seul texte que nous mentionnerons tout à l'heure, l'existence des dieux n'est posée comme une question susceptible d'être discutée et résolue à l'aide de la dialectique. La *République* même ne fait pas exception à cet égard, car la fin du livre II traite le sujet d'un point de vue exclusivement pédagogique, et l'idée du Bien, que l'auteur n'appelle jamais θεός, n'est pas en cause ici, quoiqu'il soit, à notre avis, parfaitement légitime de la considérer comme le véritable dieu de Platon.

En revanche, le dixième livre des *Lois* nous offre une sorte de théodicée, que Couturat a rangée parmi les mythes sans aucune raison valable [1], car on ne saurait rien imaginer de plus nettement dialectique que cette longue et minutieuse dissertation, si étonnamment moderne dans sa façon de poser le problème de Dieu [2]. L'impiété, dit l'Athénien, consiste à

plus, Platon ne cherche nullement à *prouver* l'existence de ce démiurge, ni même à *définir* sa nature : il s'en sert simplement pour expliquer la formation de l'univers. Autrement dit, le *Timée* est une cosmologie, et non pas une théologie. L'interprétation, très délicate, du démiurge sera discutée ailleurs (voir plus bas, p. 199-209).

[1] Les arguments de Couturat (*De Plat. mythis*, p. 78, 104-106 ; *Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 14 sq.) ne méritent pas qu'on s'y attarde. Il parvient à trouver de l'ironie dans un passage qui se distingue, au contraire, par une exceptionnelle gravité de ton ; soupçonne gratuitement Platon de s'indigner contre les athées parce qu'ils « le forcent à soutenir ce qu'il ne croit pas » ; lui reproche enfin d'invoquer le consentement universel, comme si ce premier argument n'était pas suivi de plusieurs autres moins fragiles, et de n'avoir pas placé sa démonstration au début de l'œuvre, oubliant que l'idée du Bien elle-même, dans la *République*, n'apparaît pas avant le septième livre.

[2] Un fragment de cette dissertation, toutefois, n'est pas dialectique : c'est le passage où l'Athénien ajoute aux raisons (λόγοι) qui établissent péremptoirement (βιάζεσθαι ὁμολογεῖν) la providence divine, certains mythes (μῦθοι τινες) relatifs à la métempsychose et propres à confirmer sa thèse, en agissant comme un charme (ἐπῳδοί) sur l'âme de l'athée (*Legg.* 903 b-905 c). — D'autre part, si ce passage est dialectique dans ses lignes générales (c'est-à-dire dans la manière dont il établit : 1° l'immortalité de l'âme ; 2° l'existence d'un principe intelligent et divin gouvernant le monde), il a évidemment un caractère quelque peu populaire, ce qui est très naturel, puisque cette théodicée est destinée à l'ensemble des citoyens du nouvel État, et non pas, comme le μέγιστον μάθημα de la *République*, aux seuls gardiens philosophes. En effet, il y est question d'une pluralité de θεοί. Or il est bien certain que, pas plus dans les *Lois* qu'ailleurs,

croire que les dieux n'existent pas, ou que, s'ils existent, ils ne s'occupent pas des affaires humaines, ou enfin que les méchants peuvent les fléchir par des sacrifices et des prières [1]. Ces trois erreurs sont réfutées successivement, afin d'établir sur des preuves certaines (ἱκανὰ τεκμήρια ; ἱκανῶς ἀποδεδεῖχθαι) [2] l'existence des dieux, leur providence et leur inexorable justice. Sur le premier point, qu'il examine, comme de juste, avec un soin tout particulier, Platon raisonne ainsi : dans l'athéisme naïf des anciens poètes, dont les cosmogonies présentent la génération des dieux comme postérieure à celle du ciel, et dans l'athéisme, plus savant, des atomistes et des sophistes, qui expliquent tout par une combinaison fortuite d'éléments privés de vie, on retrouve le même vice fondamental, à savoir un renversement de l'ordre des choses, « ôtant la qualité de premier principe à la cause première de la génération et de la corruption de tous les êtres, et mettant avant elle ce qui n'existe qu'après elle [3] ». Or l'élément primitif, c'est, non pas la matière inerte, mais l'âme, siège du mouvement spontané et principe de vie, car si, à l'origine, toutes les choses existaient ensemble dans un état d'absolu repos, comme certains le prétendent, le mouvement n'a pu commencer que grâce à une substance capable de se mouvoir elle-même. L'âme est donc antérieure au corps, et par suite, l'intelligence et les autres fonctions psychiques sont antérieures aux qualités sensibles, à la nature et à la nécessité, en

Platon n'a admis le polythéisme. L'existence et la nature de la divinité, voilà le fait important, l'objet proprement philosophique de la démonstration. Mais c'est — ne l'oublions pas — le législateur de la future colonie des Magnètes qui parle, et comme le culte public doit être polythéiste (cf. *Legg.*. 771 d, 828 a-d), il ne peut guère éviter de s'y conformer, en disant « les dieux ».

[1] *Legg.* 885 b.

[2] *Legg.* 885 d, 905 d, 907 b. — C'est sur ce mot ἀποδεδεῖχθαι que s'est appuyé Brochard pour contester l'interprétation de Couturat, lors de la soutenance. Il est aussi question, à vrai dire de persuasion (888 a-d) ; mais Couturat en conclut à tort que le passage entier est mythique. A ce sujet, voir plus haut, p. 99 et n. 2.

[3] *Legg.* 891 e.

un mot à la matière. Tout ce qui se meut, et notamment les astres, est mû par une âme, c'est-à-dire par une divinité ; l'univers est « plein de dieux [1] ».

Cette preuve, dont Platon s'était, d'ailleurs, déjà servi dans le *Phèdre* [2], est du même ordre que la preuve aristotélicienne dite du premier moteur [3]. De quel droit lui refuserait-on, dans les *Lois*, une valeur philosophique qu'on lui accorde sans hésiter quand on la rencontre chez Aristote ? Et pourquoi verrait-on une simple exhortation à la piété — écrite, qui plus est, par un athée — dans cette discussion serrée qui ne craint pas d'en venir à des considérations techniques sur les diverses sortes de mouvement ou sur le rapport de la définition au concept ? Remarquons encore que, si l'interprétation de Couturat était juste, l'Athénien ne déclarerait pas à deux reprises que sa démonstration prendra beaucoup de temps et passera peut-être la portée du vulgaire [4] ; car l'avantage du mythe, c'est précisément d'être plus bref et moins ardu que l'exposé dialectique [5].

13. Phaed. ; Rep. X, 608 c-611 a ; Phaedr. 245 c-246 a. (L'immortalité de l'âme). — L'immortalité de l'âme est un des problèmes auxquels Platon a voué l'intérêt le plus vif et le plus constant. Persuadé qu'il y a dans l'homme un principe impérissable, il a tenté, à plusieurs reprises, d'en fournir des preuves, et toujours avec une sincérité si évidente qu'elle n'aurait pas dû, semble-t-il, être l'objet du plus léger soupçon. Il s'est trouvé, cependant, deux auteurs, Couturat et Teichmüller, pour prétendre que cette conviction était feinte. Les arguments du premier ne soutiennent pas l'examen [6].

[1] *Legg.* 899 b. — Cette démonstration est reproduite, en résumé, à la fin du livre XII, 966 d-967 d.

[2] *Phaedr.* 245 c-246 a.

[3] Cf. Aristotel. *Met.* XI, 6, 1071 b 22-31 ; 7, 1072 a 19-22.

[4] *Legg.* 887 a-c, 890 e-891 b.

[5] Cf. p. ex. *Phaedr.* 246 a ; *Phaed.* 108 d-e.

[6] Couturat, *De Plat. mythis*, p. 94-110. — Dans le *Phédon*, Couturat relève les mots μῦθος, μυθολογεῖν, ἀκοή, τελεταί, εἰκός, παραμυθία, πίστις, δόξα, παλαιὸς λόγος, μεμυγμένοι, ἐπᾴδειν, κίνδυνος, qui, ou

Ceux de l'autre sont, sinon d'un plus grand poids, du moins plus dignes d'une réfutation rapide [1].

Nous devons nous garder de croire, dit en substance Teichmüller, que Platon ait jamais professé sérieusement l'immortalité individuelle. Une pareille doctrine serait absolument contraire aux principes fondamentaux de son système, puisqu'elle impliquerait un atomisme analogue à celui que Leibniz soutient dans la *Monadologie*. D'après Platon, au contraire, l'idée seule est éternelle, tandis que les objets ou les êtres individuels, étant des composés (μικτόν) d essence (οὐσία) et de devenir (γένεσις) sont périssables comme tels. Tôt ou tard, leurs éléments se dissocient pour former de nouvelles combinaisons également précaires, et ainsi de suite à l'infini. Or les âmes humaines n'échappent pas à cette loi : en tant que substance psychique, elles sont indestructibles ; mais ce qu'elles ont d'individuel meurt avec le corps [2].

bien ne prouvent rien, ou bien n'ont trait qu'aux passages dans lesquels ils se trouvent, et non pas à l'ensemble du dialogue. Il utilise aussi comme indices les fables que Socrate dit avoir composées dans sa prison, la comparaison de Socrate avec les cygnes d'Apollon ; puis les citations d'Homère et les plaisanteries, ces dernières, montrant, paraît-il, que Platon ne prenait pas l'immortalité de l'âme au sérieux ! Quant à la preuve du *Phèdre*, elle serait mythique, puisqu'elle sert d'introduction à un mythe. En soi, cet argument est sans valeur, et il est d'autant plus absurde que Platon marque ici fortement le contraste entre la démonstration dialectique et le mythe qui la suit (*Phaedr.* 246 a). Enfin, si le philosophe emploie volontiers, surtout dans les derniers dialogues, des expressions telles que ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανατίας ἐνεστι, etc. (p. ex. *Tim.* 90 c ; *Legg.* 713 e, 739 e), où ἀθανατία est pris, par une extension de sens très naturelle, dans l'acception de τὸ θεῖον (voir plus bas, p. 142 et n. 2), cela ne nous autorise pas à interpréter ce mot, et ses dérivés ou synonymes, partout de cette façon, soit comme une simple présence de l'intelligible dans le sensible, à l'exclusion de l'immortalité proprement dite dont nous verrons tout à l'heure que Platon n'a jamais douté.

[1] L'interprétation de Teichmüller a été déjà critiquée par de nombreux auteurs, notamment Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 830-834), Bertram (*Die Unsterblichkeitslehre Plato's*, Zeits. für Phil. und philos. Kritik, 1878, t. LXXII, p. 192-195, et t. LXXIII, p. 63 sq.), Rohde (*Psyche*, II, p. 278 sq., 286 s.), Archer-Hind (*Phaed. of Pl.* p. xxvii-xxxii), Lutoslawski (*Pl. logic*, p. 260 sq., 335 sq.).

[2] Un passage du *Banquet* et un autre des *Lois* semblent donner raison à Teichmüller, qui regarde effectivement le second comme l'expression de la vraie pensée de Platon (*Gesch. der Begr.* p. 177 sq.), tandis que tout ce que les *Lois* disent en faveur de l'immortalité individuelle serait, d'après lui, une accommodation à des fins politiques. Or, en fait, les deux conceptions de l'immortalité comme perpétuité de l'espèce et comme perpétuité de l'individu doivent être prises l'une et l'autre au sérieux et tenues pour parfaitement compatibles, vu qu'elles n'ont pas le même objet : la première est juste pour l'être vivant, la seconde pour l'âme. Sur ce point, voir plus bas, p. 141 sq. et 142, n. 1.

Nous nous trouvons donc en face de cette alternative : ou admettre que l'immortalité de l'âme n'est qu'un mythe, c'est-à-dire une croyance sans valeur scientifique, et même positivement fausse, que Platon s'efforçait néanmoins de répandre dans le peuple, parce qu'il y voyait un excellent moyen d'action morale, ou bien s'en tenir à l'interprétation traditionnelle — celle de Zeller — et faire de Platon un piètre philosophe, infidèle à ses propres principes [1].

Cette argumentation est doublement spécieuse. D'abord, à supposer même que l'immortalité individuelle soit incompatible avec la théorie des idées, l'espèce de dilemme que pose Teichmüller ne se justifierait pas. Ce qui fait le prix d'une philosophie, c'est bien moins une cohérence parfaite que la vigueur de la pensée. Personne ne refusera cette dernière qualité au platonisme. Quant à la cohérence, n'est-elle pas pour les métaphysiciens un idéal inaccessible ? En tout cas, l'homme qui donnera une explication complète et définitive des choses premières est encore à naître. De Parménide à nos jours, les plus grands penseurs se sont attaqués aux mêmes problèmes éternels sans jamais obtenir mieux qu'une approximation, et il n'est pas de système si solide qui n'offre ici ou là quelque faille. Des contradictions, on en trouve et de flagrantes, chez Aristote, chez Spinoza, chez Leibniz. Si Platon avait commis celle que Teichmüller a vainement tenté de supprimer, il n'en mériterait pas moins le titre de philosophe.

Au reste, cette contradiction est imaginaire, car l'immortalité individuelle ne suppose pas nécessairement un ato-

[1] Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 110-114, 136-142, 161 sq., 175-178 ; *Plat. Fr.* p. viii-x, 12, 23, 25 ; *Liter. Fehden*, I, p. 126-128, et II, p. 135-178.

misme psychique. Pour Platon, il n'est rien d'absolu, et par suite rien d'éternel au sens rigoureux du terme, excepté les idées. L'âme n'est donc pas, comme la monade de Leibniz, un absolu, indépendant du reste de l'univers et sans communication directe avec lui. Mais elle n'est pas davantage ce que Teichmüller voudrait qu'elle fût, une manifestation momentanée et purement phénoménale de la raison impersonnelle, sorte d'entéléchie aristotélicienne qui s'évanouit en même temps que le corps dont elle est la forme. Car, bien qu'elle ne possède pas cette éternité de droit, et comme intrinsèque, dont les idées sont seules à jouir, elle est immortelle, c'est-à-dire assurée d'une prolongation indéfinie de son existence, grâce à sa participation au monde intelligible [1]. En d'autres termes, Platon est aussi éloigné de l'idéalisme de Spinoza que du monadisme de Leibniz [2].

Mais, objecte Teichmüller, aucune des preuves fournies par Platon ne concerne l'âme individuelle ; elles se rapportent toutes uniquement à l'âme en tant qu'essence [3]. Ici,

[1] C'est ce que Platon exprime dans les *Lois* en disant de l'âme (et aussi du corps, σῶμα, entendu comme la totalité de la matière) qu'elle est « immortelle, mais non pas éternelle » (*Legg.* 904 a : ἀνώλεθρος, ἀλλ' οὐκ ἀϊδώνιος). Et si elle n'est pas éternelle, c'est que, comme nous le voyons très clairement dans le *Timée*, l'éternité véritable ne peut être accordée qu'à une réalité située hors du temps, à ce monde intelligible dont on ne saurait dire « il a été, il est, il sera », mais seulement « il est » (*Tim.* 37 d-38 c). A noter aussi que, d'après le *Timée*, l'âme (ainsi que les corps des θεοὶ θεῶν et l'univers en général ; voir plus haut, p. 94, n. 1) ne peut être détruite que par le démiurge qui l'a créée (*Tim.* 41 c, 43 d), ce qui est la traduction exacte en termes figurés de ce que nous venons d'affirmer : l'âme, pour Platon, ne périt jamais, mais ce n'est pas une monade, un absolu, parce qu'elle est immortelle grâce à sa participation à l'οὐσία, et non par elle-même.

[2] On ne peut, sans faire violence aux textes, représenter Platon comme un idéaliste à la façon de Spinoza, niant absolument l'existence de la personnalité. L'usage abusif que Teichmüller (*Gesch. der Begr.* p. 160 sq. ; *Liter. Fehden*, II, p. 161-166) fait du *Charmide* pour justifier cette thèse insoutenable n'a pas plus de valeur qu'un tour d'escamotage. Il faut écarter également l'interprétation tendancieuse de *Tim.* 90 a-d, où Teichmüller (*Gesch. der Begr.* p. 144) identifie induement le θνητόν à la personnalité et le θεῖον à l'idée, d'où il déduit que Platon n'admettait qu'une immortalité impersonnelle. A ce sujet, voir plus bas, p. 142, n. 2, et cf. Taylor, *Comment. on Pl. Tim.* p. 499.

[3] Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 115-135 ; *Plat. Fr.* p. 3. — Courat (*De Plat. mythis*, p. 99-102) reproduit le raisonnement de Teichmüller.

il y a une confusion singulière entre la valeur objective et la valeur subjective d'une démonstration. Prenons, par exemple, l'argument ontologique : il est depuis longtemps reconnu fallacieux ; et pourtant personne n'a jamais prétendu que Descartes, qui s'en est servi, ne croyait pas de bonne foi à l'existence de Dieu. De même pour Platon. Il a sans nul doute échoué dans son entreprise, et cet échec est d'ailleurs très naturel, puisque le problème posé ne saurait être résolu par des raisonnements déductifs. Mais de ce qu'il n'a pas *pu* démontrer l'immortalité personnelle, s'ensuit-il qu'il ne l'ait pas *voulu* ? Discerner le vrai du faux, c'est le rôle du critique. Celui de l'historien — le nôtre pour l'instant — est différent ; il consiste simplement à saisir la pensée d'un philosophe, à pénétrer le mieux possible son intention. Or, dans le cas particulier, l'intention de Platon est si claire que l'on ne saurait la nier sans faire violence aux textes.

Ainsi nous lisons, dans le *Phédon*, que l'âme s'en va aux Enfers, n'emportant avec elle « que son éducation et ses habitudes » (παιδεία καὶ τροφή), qui lui vaudront un sort plus ou moins heureux selon qu'elle a bien ou mal vécu [1]. Et la démonstration de la *République* se termine par ces mots : « Si l'âme est immortelle, tu conçois que ce sont toujours les mêmes âmes qui existent, car si aucune d'elles ne meurt, leur nombre ne saurait diminuer ; et il ne peut pas non plus augmenter, parce qu'il ne pourrait le faire qu'aux dépens de la nature mortelle, de sorte que, finalement, tout serait immortel [2]. » Ces deux passages, ainsi que beaucoup d'autres [3], condamnent sans appel la thèse de Teichmüller,

[1] *Phaed.* 107 c-d.

[2] *Rep.* 611 a. — Rohde (*Psyche*, II, p. 278, n. 2) et J. Adam (*Rep. of Pl.* II, p. 426) remarquent avec raison que, dans la phrase ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί, le prédicat est seulement εἶεν, et que αἱ αὐταί est, non pas prédicat, mais sujet. De sorte qu'il faut traduire : « les mêmes âmes existent toujours », et non pas, comme Teichmüller : « les âmes sont toujours les mêmes, c'est-à-dire en même quantité ».

[3] P. ex. *Phaed.* 63 e-64 a, 67 b-68 b, 70 b, 72 a, 107 a, 115 d, etc. — A noter spécialement que, d'après 70 b, Socrate veut prouver deux choses :

car les artifices auxquels ce dernier est contraint de recourir pour se tirer d'embarras ne feront illusion à personne. Par παιδεία καὶ τροφή, il faut entendre, évidemment, non pas l'essence (allgemeine Natur) de l'âme [1], mais tout au contraire le caractère individuel de chaque âme, parce que c'est cela seul qui différencie les bons des méchants, et que, interprété comme le veut Teichmüller, le raisonnement de Platon n'a plus de sens. Quant au nombre invariable des âmes, quiconque n'est pas aveuglé par un préjugé refusera de le prendre pour « une métaphore exprimant l'identité de l'idée [2] ».

Teichmüller donne encore quatre arguments, dont l'un nous fournira l'occasion de préciser, dans la mesure du possible, l'interprétation d'un texte important [3]. Il s'agit du début de la démonstration du *Phèdre* : Ψυχὴ πᾶσα

1° ὡς ἔστι ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου, et 2° ὅς τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν (cf. 76 c). Les deux points de ce programme montrent clairement qu'il s'agit d'une immortalité individuelle ; de plus, le second manifeste la différence radicale qui existe entre la notion homérique et populaire de l'âme-ombre et le spiritualisme de Socrate et de Platon, qui affirment l'indestructibilité d'une personne agissante et consciente (voir plus bas, p. 249-251). — Remarquons, en outre, que, si l'interprétation de Teichmüller était juste, Platon admettrait sans réserve la théorie pythagoricienne de l'âme-harmonie, au lieu de la réfuter comme il le fait dans le *Phédon*. Car cette théorie, d'après laquelle l'âme est fonction du corps (*Phaed.* 92 b-c), s'accorde parfaitement avec la doctrine de l'immortalité impersonnelle et de l'âme, composé éphémère d'οὐσία et de γένεσις. En la combattant, Platon atteste donc irréfutablement sa foi en l'immortalité proprement dite. Il l'atteste également par toutes les preuves qu'il a imaginées dans le *Phédon* et ailleurs, et qui seraient bien superflues s'il ne s'agissait que de l'âme en tant qu'essence, puisque l'idée est éternelle par définition. La preuve du livre X de la *République*, notamment, n'a aucun sens si on ne l'applique à l'individu. Car ce n'est pas l'idée du fer, du bois, etc., qui est détruite par l'οἰκεῖον κακόν — ces idées étant naturellement impérissables comme les autres — mais les substances elles-mêmes : Platon oppose donc les âmes *individuelles* aux choses matérielles *particulières*, celles-ci toujours exposées à l'altération, celles-là indestructibles par leur οἰκεῖον κακόν, qui est l'ἀδικία.

[1] Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 142-146 ; *Plat. Fr.* p. 41-50.

[2] Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 127-129 ; *Plat. Fr.* p. 7-23. De même Couturat, *De Plat. mythis*, p. 108.

[3] Les trois autres arguments sont : 1° l'athétèse du *Phédon* par Panétius (*Liter. Fehden*, II, p. 140-144) ; 2° le reproche qu'Aristote adresse à Platon de n'avoir admis que la réalité du général (τὸ καθόλου), reproche qui ne se

ἀθάνατος [1]. Nous savons par le scoliaste Hermias [2] que les commentateurs anciens, tout comme les modernes, discutaient sur le sens de cette phrase. Les uns, avec Harpocration, entendaient ψυχὴ ἑκάστη ; les autres, dont Posidonius, ἡ ψυχὴ ὅλη [3]. Et c'est à cette dernière opinion que Teichmüller s'est naturellement rallié [4]. Avant de rien décider, rappelons les règles générales de grammaire qui régissent l'emploi de πᾶς [5]. En principe, ce mot signifie : *a*) « tout entier », lorsqu'il

justifierait pas si Platon avait professé l'immortalité personnelle (*Liter. Fehden*, II, p. 177 sq.) ; 3° l'absence, chez Aristote, de toute réfutation de cette doctrine, qu'il aurait sûrement combattue, comme contraire à la sienne, s'il l'avait tenue pour philosophique (*Plat. Fr.* p. 101-104 ; *Liter. Fehden.*, II, p. 168). Or l'athétèse du *Phédon* ne prouverait rien, même si elle était certaine, ce qui est loin d'être le cas (cf. Zeller, *Phil. de Gr.* II, 1, p. 441, n. 1). Quant à Aristote, lorsqu'il critique l'identification de l'essence avec le général, c'est uniquement la théorie des idées qu'il vise, non la psychologie platonicienne. D'autre part, dans *De an.* I, 3, 407 b 13-26, et II, 2, 414 a 19-27, il blâme ses devanciers (οἱ πρότερον) d'avoir cru que l'âme peut exister indépendamment du corps et s'incarner dans n'importe quel corps, ce qui est précisément la conviction de Platon ; aussi nous paraît-il très probable que c'est à lui, tout autant qu'aux orphico-pythagoriciens, qu'Aristote fait allusion dans ce passage.

[1] *Phaedr.* 245 c.

[2] Hermias, *In Plat. Phaedr. schol.* Couvreur, p. 102 [= Ast, p. 114].

[3] D'après Posidonius (ap. Hermias, *loc. cit.*), ce n'est pas l'âme en général qui est l'objet de la démonstration, mais plus précisément l'âme du monde (ἡ τοῦ κόσμου ψυχή). On retrouve la même interprétation chez Asclépius (*Schol. in Aristotel. Met.* 576 b 4-6, Brandis ; car il faut naturellement corriger Φαίδωνι en Φαίδῳ, comme l'a suggéré R. Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophische Schriften*, Leipzig, 1877-1883, I, p. 233).

[4] D'après Teichmüller (*Liter. Fehden*, I, p. 63, n. 4), ψυχὴ πᾶσα signifie « toute l'âme », c'est-à-dire à la fois l'âme divine et l'âme humaine, qui sont distinguées dans la phrase précédente. Le sens générique a encore d'autres partisans : Ritter (dans la traduction d'Apelt) traduit : « alles, was Seele ist » ; Jowett : « the soul through all her being » ; Thompson (*Phaedr. of Pl.* p. 44) : « all soul, the vital principle in general ». Au contraire Schleiermacher, Rohde (*Psyche*, II, p. 271, n. 1), H. von Arnim (*Pl. Jugenddial.* p. 179), Immisch (*Neue Wege der Platonforschung*, N. Jahrb. für das class. Alt. 35, 1915, p. 565), Hirzel (*op. cit.* I, p. 237), Lutoslawski (*Pl. logic*, p. 335, n. 235) soutiennent qu'il s'agit de l'âme individuelle ; et tel paraît être aussi l'avis de Wilamowitz (*Platon*, II, p. 362), en dépit de sa traduction ambiguë : « alles, was Seele ist » (*Platon*, I, p. 457).

[5] D'après R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover und Leipzig, 1890-1904, II, 1, § 465, n° 6, p. 631-634. — Sur l'em-

est accompagné de l'article ; et *b*) « chaque », lorsqu'il est seul (dans ce cas, il précède ordinairement le substantif, mais pas toujours). Cependant, même dans le sens d' « entier », πᾶς peut être employé sans article, soit *c*) lorsque le substantif est pris dans une acception tout à fait générale et indéterminée (p. ex. : *μετὰ... παντὸς πλούτου καὶ πάσης ἀρχῆς*, « en possession de toute la richesse et de toute l'autorité imaginables [1] »), soit *d*) par une exception qui n'est pas rare chez Platon (p. ex. : *πάντα αἰῶνα* pour *τὸν πάντα αἰῶνα*)[2]. Le premier de ces cas s'exclut de lui-même ; mais le choix entre les trois autres est malaisé. Ψυχὴ πᾶσα peut fort bien signifier « chaque âme », πᾶς suivant le substantif au lieu de le précéder, par un renversement de l'ordre naturel des mots qui est fréquent dans les dialogues[3]. Ψυχή serait alors un singulier collectif, et ψυχὴ πᾶσα équivaudrait à *πᾶσαι ψυχαί*. Mais rien n'empêche de le traduire par « l'âme entière », en l'assimilant, soit au cas exceptionnel de *πάντα αἰῶνα*, soit plutôt au cas de *μετὰ... παντὸς πλούτου*. De la sorte, le mot ψυχή désignerait la substance psychique en général, et c'est de cette substance que Platon chercherait à démontrer qu'elle est immortelle, et qu'elle l'est entièrement (πᾶσα), aucune parcelle n'en pouvant jamais être détruite.

Puisque la grammaire nous laisse dans l'embarras, et que nous ne pouvons compter sur πᾶσα pour déterminer la valeur de ψυχή, essayons de procéder autrement. Cherchons lequel des deux sens de ψυχή s'accorde le mieux avec le contexte,

ploi de πᾶς par Platon, nous avons consulté un ouvrage spécialement consacré à cette question : Walbe, *Syntaxis Plat. specimen*.

[1] *Rep.* 445 a. De même : πᾶσαν ἀρετήν (*Legg.* 630 e), πάσῃ φιλοσοφίᾳ (*Tim.* 88 c), πᾶσαν ὕλην (*Phil.* 54 c), etc.

[2] *Tim.* 38 c. De même : πάντα χρόνον (*Rep.* 608 c ; *Legg.* 831 c, 891 a), παντὸς χρόνου (*Rep.* 486 a), πάντα οὐρανόν (*Phaedr.* 246 b ; *Legg.* 899 b), πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν (*Phaedr.* 245 d-e), πᾶσαν γῆν (*Criti.* 110 e), γῆν πᾶσαν (*Criti.* 113 b), etc.

[3] D'après les statistiques dressées par Walbe (*op. cit.*), πᾶς dans le sens de « chaque » précède 435 fois le substantif, et il le suit 92 fois. On trouve notamment : ἄνθρωπος πᾶς (*Conv.* 221 e ; *Legg.* 727 a), ἀνθρώπου παντός (*Legg.* 843 c), ζῴου παντός (*Gorg.* 506 d), etc.

et la traduction de πᾶσα sera fixée du même coup. En faveur du sens générique, on peut arguer qu'il s'agit, dans cette démonstration, du principe universel de mouvement. Mais raisonner ainsi, n'est-ce pas prendre pour accordé l'objet même du litige ? Les deux remarques qui suivent nous paraissent plus concluantes. La première, c'est que la ψυχή dont Platon prouve l'immortalité est certainement identique à celle qu'il compare aussitôt après à un attelage [1]. Or cette comparaison ne peut s'appliquer ni à l'âme du monde, ni à l'âme en général, mais seulement aux âmes individuelles. La seconde remarque, c'est qu'il y a une opposition instructive entre :

d'une part ψυχὴ πᾶσα, correspondant à *πᾶν... σῶμα,... ᾧ... ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ [τὸ κινεῖσθαι], ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς* [2].

d'autre part πᾶσα ἡ ψυχή, dont Platon dit : *παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη* [3].

[1] Cette identité ressort nettement de *Phaedr.* 246 a : Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον... Ἐοικέτω κτλ. Cf. aussi 249 e : πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα. Ici, πᾶσα signifie indubitablement « chaque », et il ne peut être question que de l'âme individuelle.

[2] *Phaedr.* 245 e.

[3] *Phaedr.* 246 b. — Là encore, les interprétations diffèrent : Schleiermacher et Wilamowitz (*Platon*, I, p. 458) traduisent correctement : « alles, was Seele ist » ; Susemihl (*Plat. Phil.* II, 2, p. 399, n. 371) : « die Gesammtheit der Einzelseelen » ; Jowett : « the soul in her totality ». Thompson (*Phaedr. of Pl.* p. 46) , Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 785, n. 3) et H. von Arnim (*Pl. Jugenddial.* p. 179) estiment, à tort selon nous, qu'il s'agit de l'âme du monde. Quant à Immisch (*loc. cit.*), il croit que cette ψυχή est la même que celle de la p. 245 c, soit l'âme individuelle, et il interprète : « die Seele noch vor der Scheidung des ἀθάνατον und θνητόν, der ἐπτερωμένη und der πτεροῤῥυήσασα... ; die Seele als Gesamtbegriff, ohne die... Arteinteilung ». — Il convient de noter que le texte n'est pas absolument sûr : au lieu de πᾶσα ἡ ψυχή — leçon du Clarkianus, adoptée par Hermann — Hermias (*In Plat. Phaedr. schol.* Couvreur, p. 129 = Ast, p. 130), Simplicius, Eusèbe et le papyrus d'Oxyrhynque ont ψυχὴ πᾶσα (ce qui, d'après Hermias, équivaut à ἑκάστη ψυχή), et c'est à cette leçon que Burnet, Ritter (dans la traduction d'Apelt) et Wilamowitz (*Platon*, II, p. 362) donnent la préférence (ce que Ritter traduit par « jegliche Seele »). Mais il nous paraît au contraire beaucoup plus probable qu'ici, Platon a écrit πᾶσα ἡ ψυχή, parce que cette formule s'accorde bien mieux que ψυχὴ πᾶσα avec le contexte, et notamment avec παντὸς τοῦ ἀψύχου.

Dans le second passage, le sens générique, tant de ψυχή que d'ἄψυχον, est manifeste ; il est question de la totalité du psychique qui anime la totalité de la matière. Au contraire, πᾶν σῶμα signifie certainement « chaque corps, n'importe quel corps. » Par suite, n'est-il pas très probable que ψυχὴ πᾶσα doit se traduire, non pas de la même façon que πᾶσα ἡ ψυχή, dont il diffère grammaticalement, mais conformément à πᾶν σῶμα, son corrélatif, c'est-à-dire par « chaque âme, n'importe quelle âme » ? Il nous semble donc que, en tout état de cause et même si un léger doute subsiste, ce texte du *Phèdre* est beaucoup plus propre à réfuter qu'à confirmer la thèse de Teichmüller [1].

Sans aller jusqu'à faire de l'immortalité un λόγος ψευδής une concession de pure forme aux superstitions populaires, certains critiques l'ont tenue tout au moins pour un εἰκὼς λόγος, ou un mythe au sens ordinaire du terme. D'après Robin, par exemple, « le *Phédon* ne prétend pas démontrer la survivance des âmes : il *mythologise* et donne seulement des raisons en faveur d'une vraisemblance [2] ». Nous ne saurions, pour notre part, souscrire à ce jugement. Platon, il est vrai, fait dire à Simmias qu'en de telles matières, il est bien difficile, sinon tout à fait impossible, d'acquérir une certitude [3]. Mais Simmias et Cébès ont précisément pour rôle, dans cette sorte de drame intellectuel qu'est le *Phédon*, de formuler des objections. Nous avons d'autant moins le droit de prêter leurs doutes à l'auteur du dialogue, que Socrate, le vrai porte-parole de Platon, leur oppose, non seulement sa dernière preuve, mais aussi une mise en garde à la fois douce et ferme

[1] Pour la réfutation de la théorie de Teichmüller dans son ensemble, voir plus bas, p. 158-172.

[2] Robin, *Pensée gr.* p. 227. De même Natorp, *Pl. Ideenlehre*, p. 126 sq. ; Ritter, *Platon*, I, p. 563, 585 sq., et II, p. 133 sq., 481-489 ; Shorey, *Unity of Pl. thought*, p. 40 ; Cornford, *From rel. to phil.* p. 246 ; Gaye, *Plat. conception of immort.* p. 89 sq., 113 ; Stewart, *Myths of Pl.* p. 60 sq., 64 sq., 70 sq., 73 sq. ; Taylor, *Plato*, p. 184, 206. — Au contraire Wilamowitz (*Platon*, I, p. 353), et Pohlenz (*Aus Pl. Werdezeit*, p. 310, 312 sq., 321-324) affirment le caractère scientifique de l'immortalité dans le *Phédon*.

[3] *Phaed.* 85 c-d.

contre les dangers du septicisme systématique (μισολογία) [1]. A l'issue de la discussion, Simmias, tout comme Cébès, se déclare satisfait. Une seule chose l'arrête encore : le sentiment des erreurs auxquelles est exposée l'intelligence humaine, lorsqu'elle se mesure avec de pareils problèmes. Bien loin de blâmer cette réserve de principe, Socrate exhorte ses disciples à reprendre l'examen minutieux de la démonstration et surtout de ses prémisses (ὑποθέσεις) [2]. Mais pour que ces paroles pussent corroborer l'opinion de Robin, il faudrait en altérer, ou du moins en forcer le sens. Voyant Simmias hésiter en dépit de tous ses efforts, Socrate lui conseille d'étudier la question pour son propre compte, rien de plus. Il ne dit pas qu'en elles-mêmes, les ὑποθέσεις dont il s'est servi soient sujettes à caution, ni qu'il ait personnellement des motifs de s'en défier [3].

[1] *Phaed.* 89 c-91 c.

[2] *Phaed.* 107 a-b.

[3] Comme le remarque Guéroult (*La méditation de l'âme sur l'âme dans le Phédon*, Rev. de mét. et de mor. 33, 1926, p. 481), Socrate laisse entendre, dans sa réponse à Simmias, que « la faiblesse de l'homme ne se manifeste pas dans la nature de la preuve, mais dans la difficulté plus ou moins grande que celui-ci éprouve à la saisir ». Aussi Burnet (*Pl. Phaed.* p. 124 des notes) a-t-il grand tort de conclure de ce passage que, de l'aveu de Platon, « the theory of ideas required revision », et de rapprocher le οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω de 107 b, du τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν de *Tim.* 29 d. Dans le premier cas, Socrate dit : Lorsque les prémisses elles-mêmes seront certaines, et que vous aurez une notion claire de leurs conséquences, vous n'aurez plus rien à chercher, votre examen sera achevé. Dans le second cas, Timée prie ses auditeurs de se contenter d'un récit vraisemblable et de ne rien exiger de plus. En dépit d'une analogie d'expression, le sens est tout à fait différent. — On ne peut rien inférer non plus de 70 b : παραμυθία signifie simplement « persuasion », πίστις « preuve », διαμυθολογεῖν « s'entretenir » (comme le montre *Apol.* 39 e, où Platon emploie indifféremment διαμυθολογεῖν et διαλέγεσθαι ; voir plus haut, p. 100, n. 3). Quant à εἰκός, à ἔοικεν et à δόξα, ils ne doivent être pris, ni ici, ni aux p. 73 a, 75 c, 78 c, 106 e, dans leur acception technique de « vraisemblance » ou « opinion », opposé à la certitude de l'ἐπιστήμη (comme c'est le cas plus loin, p. 92 c-d). — Enfin il va sans dire que les déclarations de la p. 114 c-d (et notamment les mots ἐλπίς, κινδυνεύειν, κίνδυνος, μῦθος) ne visent que le mythe final, et non le *Phédon* dans son ensemble. Autrement dit, l'immortalité est certaine, mais les détails de l'eschatologie concernant les modes d'existence de l'âme désincarnée ne peuvent pré-

Considérons plutôt ceci : dans tout le dialogue, et surtout vers la fin, règne un ton de tranquille assurance [1], qui convient très bien à l'ἐπιστήμη, mais pas du tout à la δόξα. Ensuite, l'ambition manifeste de Socrate et de ses interlocuteurs, c'est de *démontrer* rationnellement (ἀποδεικνύναι) l'immortalité de l'âme [2]. Enfin la discussion a, dès le début [3], un caractère indubitablement dialectique. Certes, le poids des preuves va croissant : la seconde est plus solide que la première, parce qu'elle est fondée sur la théorie des idées ; et à leur tour la troisième, et surtout la quatrième surpassent la seconde, parce que l'immortalité est déduite, non plus indirectement de cette théorie, par l'intermédiaire de la réminiscence, mais directement de la ressemblance et de la participation de l'âme aux idées [4]. Toutefois, il n'y a entre elles,

tendre à autre chose qu'à une simple probabilité. Socrate lui-même distingue les deux éléments qui constituent le dialogue : une recherche philosophique et des mythes (*Phaed.* 61 e : διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν).

[1] Sauf, naturellement, dans les parties que nous avons classées parmi les mythes, soit : 61 c-62 c, 80 d-84 b, 107 d-115 a.

[2] Ἀπόδειξις : *Phaed.* 77 c, 92 c ; ἀποδεικνύναι : 77 a, b, c, d, 87 a, 88 b, 105 c ; ἐπιδεικνύναι : 95 b, 100 b ; λόγον διδόναι : 63 e, 76 b, 95 d ; τεκμήριον : 70 d, 72 a. — A noter spécialement p. 92 c-e, où un « argument fondé sur un postulat digne d'être approuvé » — à savoir la doctrine de l'ἀνάμνησις, corollaire de la théorie des idées (voir plus haut, p. 72, n. 1) — est opposé à une « théorie admise sans démonstration, sur la foi d'une vraisemblance spécieuse », et d'une façon plus générale aux « discours fallacieux qui donnent de simples vraisemblances pour des arguments ». Ce contraste montre clairement qu'aux yeux de Platon, les preuves du *Phédon* sont de véritables raisonnements dialectiques, et que la discussion doit aboutir, non pas à une simple probabilité, mais à une certitude.

[3] Du moins à partir de la p. 70 c. Sur ce qui précède, voir plus haut, p. 112, n. 3.

[4] Sur le nombre des preuves, voir plus haut, p. 73, n. 5. — Le *Phédon* n'est pas le seul exemple de ces gradations, pour lesquelles Platon paraît avoir une prédilection marquée. Ainsi, dans le *Gorgias* (voir plus haut, p. 111 sq.), Socrate, qui cherche à convaincre Calliclès que le bonheur consiste dans la tempérance, use d'abord de divers symboles (*Gorg.* 492 e-494 a) avant de recourir à la dialectique (495 a sqq.). De même, dans les *Lois*, l'Athénien invoque d'abord en faveur de l'existence des dieux le consentement universel (*Legg.* 886 a, 888 a-d), puis développe l'argument du premier moteur (891 b sqq.). Mais aucun dialogue, peut-être, n'est plus remarquable à cet égard que la *République*, puisque Platon y décrit successivement trois États de plus en plus parfaits : 1° l'ἀναγκαιοτάτη πόλις ou cité naturelle (*Rep.* II, 369 b-372 d) ; 2° la cité des guerriers (II, 372 d-IV, 427 d ; V, 449 a-471 c) ; 3° la καλλίπολις ou cité des philosophes (V, 471 c-VII, 541 b). Cf. Hirzel, *Dial.* I, p. 225-230, 234-236.

quoi qu'aient pu penser certains auteurs, que des différences de degré, non de nature. Susemihl, par exemple, a grand tort de déprécier les deux premiers arguments, sous prétexte qu'ils se réfèrent, l'un à une ancienne tradition (Mysteriensage), l'autre à l'exposé mythique du *Ménon* [1]. Car Platon, nous l'avons vu, commence par transformer le παλαιὸς λόγος de la métempsychose en un principe philosophique. Quant à la réminiscence, peu importe qu'elle soit mythique dans le *Ménon*, puisque le *Phédon* lui donne un tout autre caractère en la soumettant à une véritable démonstration [2].

Scientifiquement certaine aux yeux du philosophe dès l'époque du *Phédon*, l'immortalité de l'âme devait le rester jusqu'à la fin. Car le dixième livre de la *République*, puis le *Phèdre* apportent chacun un argument nouveau, aussi nettement dialectique que les précédents [3], et celui du *Phèdre* —

[1] Susemihl, *Plat. Phil.* I, 428 sq.

[2] Voir plus haut : sur la première preuve, p. 73-75 ; sur la seconde preuve, p. 69-76. — Ce qui montre que chaque preuve a sa valeur propre, et qu'aucune d'elles n'est annulée par les suivantes, c'est que, après avoir invoqué la simplicité de l'âme, Socrate reprend l'argument précédent, celui de la réminiscence pour réfuter l'objection de Simmias ; et les disciples déclarent alors qu'ils ont une confiance absolue dans la solidité de cet argument (*Phaed.* 91 e-92 a). — Lorsque Joël (*Sokr.* II, 1, p. 207-253) suppose que toutes les preuves sauf la dernière sont, non pas platoniciennes, mais antisthéniennes, et que le *Phédon*, dans sa majeure partie, est à la fois inspiré par Antisthène et dirigé contre lui, il nous donne simplement un exemple des folles hypothèses auxquelles peut se complaire un philologue, ingénieux certes, mais envoûté par son propre système.

[3] Dans la *République*, Socrate déclare qu'il est « facile » (*Rep.* 608 d : οὐδὲν χαλεπόν) de démontrer l'immortalité de l'âme, et que ses arguments sont « irréfutables » (610 b : ἀνέλεγκτα). A noter aussi les mots ἀνάγκη, ἀναγκάζειν (611 a, b), qui évoquent l'idée de conséquence nécessaire d'une démonstration. — Dans le *Phèdre*, la preuve est appelée ἀπόδειξις (*Phaedr.* 245 c), et, malgré l'avis contraire de Deuschle (*Plat. Mythen*, p. 19-21) et de Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 229 sq.), elle doit être regardée comme le type parfait d'un raisonnement dialectique. Quant à l'argument de Hirzel (*Das Rhetor. bei Pl.* p. 10 sq.) contre le caractère dialectique de cette preuve, il est sans valeur à nos yeux, parce qu'il repose uniquement sur l'identification de la dialectique et du dialogue, dont nous avons déjà démontré la fausseté (voir plus haut, p. 20-28, et spécialement p. 20, n. 3).

emprunté, semble-t-il, au pythagoricien Alcméon [1] — réapparaît dans les *Lois*, où il sert à prouver indirectement l'existence des dieux [2]. Mais, *avant* le *Phédon*, quelle était au juste l'attitude de Platon à l'égard de ce problème ? Il n'a jamais été, en tout cas, l'homme que se sont représenté Pfleiderer et Rohde, ce réformateur politique trop préoccupé des choses terrestres pour songer à l'au-delà [3]. L'hypothèse d'un platonisme primitif limité au monde sensible est si contraire aux faits que c'est à peine si une chronologie fantaisiste des dialogues, jointe à des conjectures aventureuses sur la rédaction de la *République*, parvient à la justifier [4].

[1] Cf. Aristotel. *De an.* I, 405 a 29-b 1. — Remarquons que, malgré la différence des formules, cette preuve se rapproche beaucoup du dernier argument du *Phédon* (participation de l'âme à l'idée de la vie ; cf. spécialement *Phaed.* 105 c-d, et aussi *Crat.* 399 d-e, *Rep.* 353 d, où τὸ ζῆν est donné comme un ψυχῆς ἔργον).

[2] *Legg.* X, 891 b-899 d. Voir plus haut, p. 124 sq. — Pfleiderer (*Sokr. und Pl.* p. 578-585) prétend que, dans sa vieillesse, Platon est revenu plus ou moins à sa position première vis-à-vis de l'immortalité, et que, dans les *Lois* notamment, il ne la fonde que sur l'autorité des prêtres et des poètes. Cette autorité est invoquée, en effet, à divers endroits (*Legg.* 870 d-e, 872 d-873 a, 880 e-881 a, 959 a-c), mais sans préjudice de la preuve dialectique du livre X. Tout aussi étrange est cette assertion de Robin (*Pensée gr.* p. 277) que, d'après *Tim.* 41 a sqq., lorsque la partie mortelle de l'âme est dissoute, « la partie immortelle, enfin désindividualisée est rendue au réservoir sidéral originaire ». Non seulement le passage invoqué ne confirme d'aucune façon cette interprétation, mais la théorie de la métempsychose, exposée peu après (42 b-d ; cf. 90 e-92 c), la condamne formellement, et montre que, dans le *Timée* comme ailleurs, Platon croit à l'immortalité individuelle. Cf. Taylor, *Comment. on Pl. Tim.* p. 499.

[3] Pfleiderer, *Plat. Fr.* p. 23 sq., 36-38, et *Sokr. und Pl.* p. 416-418 ; Rohde, *Psyche*, II, p. 265-267.

[4] Sur les théories relatives à la composition fragmentaire de la *République*, voir plus haut, p. 78, n. 2. — Pfleiderer et Rohde prétendent qu'au livre II de la *République*, Platon parle avec ironie des récompenses d'outre-tombe (*Rep.* 363 c-e, 366 a-b), et qu'au livre III, il condamne les croyances relatives à la vie future (386 a-387 c). Mais, comme on l'a déjà remarqué, ces critiques n'ont pour objet que la conception populaire des Enfers et de la rétribution après la mort (la μυθολογία αἰσχύνης, etc.). De plus, il n'est pas étonnant que Platon fasse abstraction, au cours de toute la *République*, du bonheur dont jouira l'homme juste dans l'au-delà, puisque son but est précisément de montrer que la justice est, en soi et indépendamment de tout avantage extérieur, le plus grand des biens (366 d-367 e). Ce n'est qu'après avoir achevé la démonstration de cette thèse — qui est celle

La plupart vont un peu moins loin : ils ne parlent pas d'indifférence, mais seulement d'agnosticisme [1]. Et l'*Apologie* semble leur donner raison. Certes, il faut reconnaître qu'à la fin de cet ouvrage [2], Socrate évite de se prononcer catégoriquement en faveur de la survivance. Toutefois, dans un discours public prononcé devant le tribunal, on ne pouvait guère lui prêter le même langage que dans ses entretiens familiers avec ses disciples, surtout si, comme il est probable, la troisième partie de l'*Apologie* est entièrement fictive [3]. Sa réserve est, d'ailleurs, plus affectée que réelle [4]. S'il pose une simple alternative, s'il feint de tenir la balance égale entre les deux hypothèses contraires, c'est à la fois par nécessité et par tactique. Par nécessité, car la profession d'ignorance qu'il vient de faire lui interdit de trancher la question : si jamais un homme qui « ne sait rien » doit douter, c'est bien lorsqu'il s'agit de la vie future. Par tactique, car son but essentiel — on l'oublie trop souvent dans l'interprétation de ce passage — est de prouver, non pas la survivance de l'âme, mais la vanité des craintes que la mort inspire au commun des hommes. Pour y parvenir, il use de ce qu'on pourrait appeler un argument *a fortiori*. Autrement dit, il commence par donner au problème la forme d'une proposition disjonctive : la mort ne peut être que l'une ou l'autre de ces deux choses, un

de l'eudémonisme — qu'il fait intervenir, à la fin du livre X, les biens impartis à la vertu par surcroît, soit dans cette vie, soit dans l'autre (612 a sqq.). — Quant à l'étonnement manifesté par Glaucon lorsque Socrate lui affirme que l'âme est impérissable (608 d), il ne prouve nullement, cela va sans dire, que cette croyance était nouvelle pour Platon, mais que le spiritualisme était tout à fait étranger aux contemporains du philosophe. Cf. Raeder, *Platon*, p. 205, 207 sq., 238 sq. ; Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 584 sq. ; Shorey, *Unity of Pl. thought*, p. 80.

[1] Cf. p. ex. Cornford, *From rel. to phil.* p. 249.

[2] *Apol.* 40 c-42 a. Cf. aussi 29 a-b, 37 b.

[3] Cf. Bruns, *Liter. Porträt der Gr.* p. 210 sq. ; Schanz, *Pl. Apol.* p. 73 sq, 99-101 ; Wilamowitz, *Platon*, I, p. 163. Toutefois Horneffer (*Der junge Pl.* I, p. 129 sq.), Taylor (*Plato*, p. 157, n. 1) et Burnet (*Pl. Euthyphr. Apol. and Crit.* p. 161 sq. des notes) soutiennent l'historicité du dernier discours.

[4] Presque tous les critiques, cependant, la prennent au pied de la lettre. Cf. notamment Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 67, 88 sq.

complet anéantissement semblable à un sommeil éternel et sans rêves, ou le passage d'un lieu dans un autre. Puis il montre que, *même dans le premier cas et à plus forte raison dans le second*, la mort n'a rien d'effrayant, qu'elle est plus agréable que la vie, et qu'à tout le moins il est ridicule de lui préférer le déshonneur.

Mais ce détachement apparent ne peut, ou plutôt ne devrait tromper personne [1]. Bien que, pour les motifs que nous venons d'indiquer, Socrate s'abstienne de proclamer sa conviction intime, il n'est pas difficile de la deviner. Sans parler de l'inspiration hautement religieuse de l'*Apologie* tout entière, une petite phrase comme celle-ci nous la révèle avec une suffisante clarté : « Il est une chose, mes juges, que vous devez reconnaître comme vraie, c'est que l'homme de bien ne souffre aucun mal, ni durant sa vie, ni après sa mort, et que les dieux ne se désintéressent pas de lui [2] ». *L'homme de bien*, dit Socrate, ce qui laisse supposer que tous les hommes n'auront pas indistinctement le même sort, et que, par suite, leur existence se prolonge au delà de la vie terrestre. Sinon, toute rétribution serait exclue, et, comme il est dit dans le *Phédon*, la mort « serait une bonne aubaine pour les méchants [3] ».

[1] On est d'autant moins fondé à le prendre pour l'indice d'un véritable doute que, dans le *Phédon* (où l'immortalité est affirmée avec force et démontrée à l'aide de la dialectique), Socrate fait à nouveau cette sorte de pari : Si l'âme est réellement immortelle, dit-il à Simmias et à Cébès qui viennent de lui présenter leurs objections, je me féliciterai d'avoir eu raison sur ce point ; et si, par impossible, je me suis trompé, mon erreur n'aura pas été tout à fait inutile, en épargnant aux autres l'ennui que leur causeraient mes lamentations (*Phaed.* 91 b). — En tout cas, nous avons peine à comprendre comment Cornford (*From rel. to phil.* p. 246) peut conclure de *Phaed.* 63 b et 69 e que Platon donne le *Phédon* pour « a sort of retractation of the Apology ». Dans ces deux passages, Socrate n'annonce nullement une palinodie ; il exprime seulement l'espoir que ses disciples seront plus faciles à convaincre que ses juges.

[2] *Apol.* 41 c-d.

[3] *Phaed.* 107 c. — A ce propos, remarquons que les vrais juges (οἱ ἀληθῶς δικασταί) que, dans *Apol.* 41 a, Socrate oppose aux mauvais juges d'ici-bas, ont sûrement la même fonction que dans le *Gorgias* et les autres mythes eschatologiques : celle de juger les actions commises durant la vie terrestre (cf. aussi *Crit.* 54 b-c), et non pas, comme le prétendent

Ainsi, Socrate croyait à l'immortalité [1], et Platon y croyait comme lui bien avant l'époque où il écrivit le *Phédon*. A défaut de l'*Apologie*, la fin du *Criton*, le mythe du *Gorgias*, le *Ménon* peuvent en témoigner [2]. Et le *Banquet* lui-même n'y contredit point [3], car c'est par erreur qu'on a cru voir, dans ce dernier dialogue, une négation implicite de la véritable survivance, celle de l'individu, au profit de cette pseudo-immortalité dont Auguste Comte s'est fait le champion dans les temps modernes : la perpétuité de l'espèce [4]. A vrai dire, il n'y est pas expressément question de l'immortalité personnelle, mais Platon n'est pas tenu de parler de tout dans chacun de ses ouvrages, et ce silence n'est pas, à lui seul, une preuve suffisante d'un changement d'opinion qui serait, du reste, inexplicable, si, comme on l'admet généralement, le *Banquet* doit être placé entre le *Ménon* et le *Phédon*. D'autre part, il n'y a pas la moindre incompatibilité entre la doctrine de Diotime et celle des autres dialogues ; leur objet est simplement différent. Ce que Diotime a en vue, ce n'est pas l'âme, mais l'être vivant (ζῷον), et mortel (ἡ θνητὴ φύσις, τὸ θνητόν) [5], qui ne peut effectivement se per-

Rohde (*Psyche*, I, p. 310, n. 1), Thiemann (*Plat. Eschatol.* p. 10) et Schanz (*Pl. Apol.* p. 211) de régler les différends qui peuvent surgir entre les morts. Tel est bien le rôle de Minos dans Hom. *Od.* XI, 568-571 ; mais la phrase de l'*Apologie* suggère tout autre chose. Ce que Socrate veut dire, c'est que les juges de l'Hadès ne confirmeront pas le verdict de culpabilité qui vient d'être prononcé contre lui. Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 126, n. 1 ; Burnet, *Pl. Euthyphr. Apol. and Crit.* p. 168 des notes.

[1] Tel est aussi l'avis de Wilamowitz (*Platon*, II, p. 56), de Burnet (*Gr. Phil.* I, p. 130 sq. et 182, n. 1 ; *Pl. Phaed.* p. xlviii-lv ; *Pl. Euthyphr. Apol. and Crit.* p. 166, 170 des notes) et de Taylor (*Plato*, p. 167). Toutefois Burnet et Taylor ont le tort, selon nous, de prêter à Socrate, non seulement un ferme espoir, de nature religieuse, en la vie future, mais encore les démonstrations dialectiques du *Phédon*, que nous tenons pour purement platoniciennes.

[2] *Crit.* 54 b-c ; *Gorg.* 522 e sqq. (spécialement 524 b, à rapprocher de *Phaed.* 67 d) ; *Men.* 81 a-c, 86 a-b.

[3] *Conv.* 206 b-212 a. — Cf. Bury, *Symp. of Pl.* p. xliii-xlvi.

[4] C'est aussi, comme on sait, la seule immortalité qu'admette Aristote (cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 301-309).

[5] Cf. *Phaedr.* 246 c : Ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν.

pétuer (ἀθανασίας μετέχειν) que par la procréation (τῇ γενέσει), et aussi — mais c'est alors le privilège d'une toute petite élite — par l'influence qu'exercent sur la postérité les belles actions et les productions de l'esprit[1]. Et ce n'est pas l'ἀθανασία au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire la durée sans limites, mais au sens de vie spirituelle et divine. Voilà pourquoi elle est fondée à dire que l'homme *devient* immortel (ἀθάνατος γίγνεται) dans la mesure où il refoule ses instincts sensuels pour s'attacher à la pure et impérissable beauté de l'intelligible, pour se rendre « semblable à Dieu[2] ».

[1] Que les deux doctrines ne soient pas inconciliables en fait, cela est évident (cf. TAYLOR, *Plato*, p. 228, n. 1 et 475, n. 1). Les *Lois* nous prouvent, de plus, qu'elles ne s'excluaient nullement aux yeux de Platon. Car, au livre X de cet ouvrage, Platon démontre, comme on sait, l'immortalité de l'âme, tandis qu'au livre IV, il parle dans des termes presque identiques à ceux du *Banquet* de la perpétuité de l'espèce et de cette sorte d'immortalité que confère la gloire (*Legg.* 721 b-c ; cf. 773 e, 776 b). Mais on peut en donner une preuve meilleure encore, parce qu'elle est tirée du *Banquet* lui-même : après avoir dit que le θνητόν participe à l'immortalité ταύτῃ τῇ μηχανῇ, sc. τῇ γενέσει, Platon ajoute : ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ (*Conv.* 208 b). Ainsi le philosophe nous avertit expressément que l'immortalité dont il parle n'est pas la seule, et que le θεῖον est immortel « d'une autre façon », c'est-à-dire τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι (208 a). Or il est évident que, par θεῖον, il faut entendre, non seulement les dieux, mais aussi l'âme, car, quoique Platon déclare l'individu sujet à la γένεσις aussi bien κατὰ τὴν ψυχήν que κατὰ τὸ σῶμα (207 e-208 a), il n'envisage ici, sans aucun doute, que les τρόποι τῆς ψυχῆς, comme il le dit lui-même, en d'autres termes le contenu de l'âme, les objets auxquels elle s'applique ou dont elle est affectée, et non pas l'âme en soi, dans son essence inaltérable. Encore une remarque sur le texte : la correction d'ἀθάνατον en ἀδύνατον, proposée par CREUZER et adoptée par plusieurs éditeurs, dont HERMANN et BURY, ne se justifie nullement. Avec BURNET (éd. de 1910) et ROBIN, nous maintenons ἀθάνατον, qui est attesté par tous les manuscrits et par le papyrus d'Oxyrhynque, et dont le sens est très satisfaisant. En effet, τἄλλα πάντα désigne, non pas tout ce qui existe en général, mais seulement toutes les choses *de même nature* que le θνητόν et le σῶμα, c'est-à-dire le monde de la γένεσις ; d'autre part, l'expression ἀθάνατον [ἀθανασίας μετέχει] n'a rien de choquant ou de tautologique, parce que ἀθάνατον est ici un simple équivalent de θεῖον ; enfin cette opposition du θνητόν et de l'ἀθάνατον, ainsi que de la façon dont chacun est immortel, résume très heureusement ce qui vient d'être dit en termes plus explicites : τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ ... οἷον αὐτὸ ἦν (*Conv.* 208 a-b).

[2] *Rep.* 500 c, 613 b ; *Theaet.* 176 b ; *Tim.* 90 d. — Inversement, ne la conque ne recherche que la satisfaction des bes oins physiques, donquiprépondérance à la nature mortelle, et par suite, « devient mortel » en

Toutefois, dans les dialogues dont nous venons de parler — *Apologie*, *Criton*, *Gorgias* et *Ménon* — l'immortalité de l'âme n'a évidemment pas le même caractère que dans le *Phédon*, la *République*, le *Phèdre* et les *Lois*. Ce n'est nullement un objet de doute, comme les historiens le répètent à l'envi, sur la foi de l'*Apologie* mal comprise. Mais ce n'est pas davantage une certitude d'ordre rationnel. Un postulat de la conscience morale, une croyance tout imprégnée de sentiment religieux, et sans autre appui extérieur qu'une tradition (τὰ λεγόμενα) [1], plus particulièrement la tradition mystique des orphico-pythagoriciens [2], voilà ce que fut toujours la survivance pour Socrate, et ce qu'elle fut d'abord pour Platon. Mais ce dernier ne devait pas s'en tenir là. Un jour vint, nous l'avons déjà dit, où la théorie des idées, qu'il avait, sinon créée de toutes pièces, du moins profondément transformée, lui permit de faire le pas décisif [3]. Et dans le *Phédon*, la raison, qui analyse, discute et démontre, se met à l'œuvre pour la première fois, non comme une ennemie du mysticisme, mais bien plutôt comme une alliée. D'un μῦθος, la dialectique fait un λόγος.

quelque manière (*Tim.* 90 b : θνητὸς γίγνεται). Ainsi μετασχεῖν ἀθανασίας (*Tim.* 90 c) équivaut à θεοῦ μετασχεῖν (*Phaedr.* 253 a), et l'idée commune à ces diverses locutions, c'est que l'âme, tout impérissable qu'elle est, ne devient pleinement elle-même que lorsqu'elle se souvient de sa divine origine et fuit tout contact avec le corps. (Cf. BURY, *Symp. of Pl.* p. XLIII-XLVI.) Il va sans dire, d'autre part, qu'une phrase comme celle-ci : εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπῳ ἀθανάτῳ [ὑπάρχει γενέσθαι] καὶ ἐκείνῳ [sc. τῷ ἐρωτικῷ] (*Conv.* 212 a) n'implique pas le moindre doute à l'égard de l'immortalité, car εἴπερ τῷ ἄλλῳ signifie simplement « plus que personne » (cf. *Phaed.* 78 c : εἴπερ τῳ ἄλλῳ ; 59 a, 66 a : εἴπερ τις καὶ ἄλλος ; 63 c : εἴπερ τι ἄλλο ; *Conv.* 211 d, *Phaed.* 67 b : εἴπερ που ἄλλοθι).

[1] *Apol.* 40 c, e, 41 c. — Comme le remarque avec raison BURNET (*Pl. Euthyphr. Apol. and Crit.* p. 166 sq. des notes), il s'agit d'une tradition mystique, et non pas d'une croyance populaire.

[2] *Men.* 81 a-b.

[3] Voir plus haut, p. 72 sq. et 117, n. 3. — Il faut donc, croyons-nous, souscrire sans réserve à ce jugement de CICÉRON (*Tusc.* I, 17, 39) : « Platonem ferunt... didicisse Pythagorea omnia, primumque de animorum æternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed *rationem etiam attulisse* ».

* * *

Notre revue des passages litigieux est maintenant terminée. Nous avons dit, au début de cet ouvrage [1] — et nous croyons devoir y insister encore, afin de prévenir un malentendu possible — qu'il n'y a pas, chez Platon, une hétérogénéité radicale entre le mythique et le dialectique. On ne saurait donc les isoler l'un de l'autre comme deux éléments invariables et bien définis. Ainsi, l'exposé de la tripartition de l'âme dans la *République*, ou de l'ἀνάμνησις dans le *Ménon* ne nous ont pas paru satisfaire aux exigences de la dialectique, et pourtant ils ne sont pas mythiques au même degré que la naissance d'Erôs dans le *Banquet* ou la fable de l'Atlantide. Inversement, bien que la théodicée des *Lois* ne puisse être assimilée à un mythe, elle a, nous le reconnaissons, un tour plus populaire que les livres VI et VII de la *République* ou la discussion du *Philèbe*. Et ainsi de suite. C'est dire que mythique et dialectique sont des valeurs toutes relatives, ou, si l'on préfère, deux pôles entre lesquels il s'agit de tracer une ligne idéale. La classification que nous avons tentée est cependant légitime, pourvu que l'on n'oublie pas qu'elle a forcément quelque chose d'un peu artificiel, comme toute classification d'ailleurs. Elle est, au surplus, la condition indispensable d'une étude des mythes en général. Car, si le lecteur peut contester tel ou tel de nos jugements, il n'ignore pas, du moins, sur quelles parties des dialogues portera notre théorie explicative du mythe platonicien.

[1] Voir plus haut, p. 4 sq.

SECONDE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Si les mythes platoniciens ne sont pas un simple ornement du dialogue, ou de vulgaires fictions semées ici et là pour divertir le lecteur, s'il existe, comme chacun l'admet, une relation quelconque entre eux et la doctrine proprement dite, l'on ne saurait bien juger de cette dernière sans une idée nette de leur rôle. Dans quel dessein Platon est-il donc mythologue ? Voilà le problème que nous avons l'ambition de résoudre. Il a déjà donné lieu à de nombreuses hypothèses dont il importe maintenant d'éprouver la valeur et la solidité [1]. Même si cet examen critique doit avoir des résultats négatifs, il ne sera pas inutile, parce qu'il nous permettra de préciser, chemin faisant, notre conception personnelle du platonisme.

1. Les mythes servent à masquer l'incrédulité de Platon. — On a parfois supposé que la raison, ou du moins l'une des

[1] Le présent chapitre étant purement critique, il n'y sera pas question de la théorie de Zeller et de Stewart, parce que cette théorie concorde, au moins dans ses grandes lignes, avec notre propre interprétation d'un groupe de mythes. Il est donc préférable d'en parler à ce propos (voir plus bas, p. 219-221). — Sur la théorie de Willi, voir plus bas, p. 220, n. 5.

raisons pour lesquelles Platon avait introduit des mythes dans ses dialogues était le souci de « donner le change à une démocratie ombrageuse[1]. » Mais cette explication — qui, d'ailleurs, n'est valable que pour une partie des mythes — ne résiste pas à l'examen. Il est vrai que quelques philosophes ont dû répondre de leurs opinions devant les tribunaux athéniens, qu'Anaxagore, Protagoras et le propre maître de Platon furent jugés coupables d'asébie. Toutefois, ce délit n'entraînait pas une sanction des plus rigoureuses. Anaxagore et Protagoras furent simplement contraints de quitter la ville[2] ; quant à Socrate, chacun sait qu'il ne dépendait que de lui, soit d'obtenir un verdict d'acquittement, soit de se soustraire à la peine capitale. Et surtout, l'émotion que nous éprouvons encore aujourd'hui à la lecture de l'*Apologie* et du *Phédon* ne doit pas nous faire prendre pour la règle ce qui ne fut, somme toute, que l'exception. Ces manifestations isolées d'intolérance sont peu de chose en comparaison de la très grande liberté dont la philosophie a pu jouir à toutes les époques de l'histoire grecque, par un privilège qui a beaucoup favorisé son magnifique développement. Si elle est parfois entrée en conflit avec une autre puissance, cette puissance était, non pas l'Eglise, comme dans les temps modernes, mais l'Etat. Car l'autorité d'une religion sans dogmes ni clergé ne saurait être bien tyrannique. En Grèce, l'extraordinaire diversité des mythes et des légendes locales concernant les dieux s'opposa toujours à la formation d'une doctrine commune et invariable, d'une théologie proprement dite. Et les prêtres, répartis en collèges distincts, où la hiérarchie

[1] A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1914, p. 70. — Weber se réfère à *Tim.* 28 c. Or ce passage ne signifie nullement que Platon dissimule par prudence ses opinions sur Dieu, mais que toute doctrine philosophique est incompréhensible pour le vulgaire. A ce sujet, voir plus haut, p. 2, n. 1 et p. 155, n. 3 s. f.

[2] Au reste, en ce qui concerne Protagoras, la tradition n'est pas des plus sûres. Burnet (*Gr. Phil.* I, p. 111 sq.) a soulevé contre elle des doutes qui, sans être décisifs, méritent du moins quelque considération. D'après *Men.* 91 d-92 b, notamment, il ne semble guère possible d'admettre qu'un procès ait jamais été intenté à Protagoras, et qu'il ait été banni d'Athènes.

était inconnue, et d'ailleurs simples fonctionnaires de l'Etat chargés de pourvoir à l'entretien des temples et aux cérémonies du culte public, ne furent jamais les dépositaires, encore moins les ouvriers d'une orthodoxie quelconque[1]. Aristophane pouvait impunément faire rire son public aux dépens des dieux populaires. Cette irrévérence sans pareille ne causait aucun scandale, pas plus que l'irréligion à peine déguisée d'Euripide, les attaques violentes de Xénophane contre la mythologie, ou le matérialisme de la plupart des présocratiques[2].

Aussi l'impiété de Socrate ne fut-elle guère qu'un prétexte, et l'on peut être assuré que, sans leur retentissement social et politique, les convictions intimes de cet original à la face de Silène n'eussent inquiété personne[3]. Mais Anytus, Mélétus et Lycon — et derrière eux tous les conservateurs — lui faisaient grief de son ascendant singulier sur la jeunesse, de ses critiques acerbes contre les anciennes traditions déjà fortement ébranlées par l'enseignement des sophistes, et surtout contre la démocratie[4]. Or cette même démocratie n'a pas eu d'ennemi plus redoutable que l'aristocratique auteur du *Gorgias*. Si donc Platon, sous l'empire d'une pusillanimité qui démentirait, du reste, tout ce que nous savons de son caractère indépendant et fier[5], avait voulu éviter coûte

[1] Cf. entre autres Zeller, *Phil. der Gr.* I, 1, p. 58-61 [= 5e éd. p. 45-49] ; Rohde, *Psyche*, II, p. 138 sq.

[2] Cf. Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 1-28.

[3] D'après *Euthyphr.* 3 c-e, il apparaît clairement qu'à Athènes, les individus pouvaient penser ce qu'ils voulaient, pourvu qu'ils ne fissent pas de prosélytisme.

[4] Cf. entre autres Burnet, *Gr. phil.* I, p. 182-191.

[5] Outre ses attaques contre la démocratie, rappelons sa critique de la religion populaire dans la *République*, la fermeté dont il fit preuve dans ses démêlés avec le tyran Denys, enfin l'amour profond de la vérité que nous révèlent les dialogues, en affirmant nombre de fois avec énergie que le devoir de tout homme est d'être un témoin des opinions qu'il croit justes, sans crainte des risées ou de l'hostilité de la foule. On peut penser, il est vrai, que ces déclarations caractérisent le courage moral de Socrate plutôt que celui de son disciple. Mais si le doute est en effet permis lorsqu'il s'agit de l'*Apologie*, du *Criton* et même du *Gorgias*, il ne l'est plus à l'égard d'un passage comme *Legg.* 835 c : ici, c'est bien Platon qui parle.

que coûte les risques d'une condamnation, ce n'est pas son prétendu scepticisme religieux qu'il aurait dû masquer, mais bien le mépris mêlé de colère que lui inspirait le régime démagogique d'Athènes.

Il y a plus. L'objet essentiel, sinon de tous les mythes, du moins des plus longs et des plus caractéristiques d'entre eux, c'est la vie future. Si Platon n'y croyait pas sincèrement, pourquoi trouvons-nous, dans ses dialogues, de nombreuses preuves dialectiques en faveur de l'immortalité de l'âme ? D'autre part, quel motif impérieux pouvait-il avoir de feindre ? En cette matière, l'incrédulité était trop répandue depuis longtemps pour qu'il eût besoin de dissimuler la sienne. Le peuple appréhendait la mort comme un anéantissement [1], ou bien il ajoutait foi à de vagues superstitions dont les vers d'Homère critiqués au début du livre III de la *République* nous donnent sans doute une idée assez exacte. Quant à l'élite, elle avait rejeté presque complètement les vieilles croyances. Il est vrai qu'Hésiode, Eschyle et Sophocle se montrent en général respectueux de la tradition, mais pour cette raison même, leurs œuvres ne nous révèlent pas une conception de l'au-delà plus précise et plus proche du véritable spiritualisme que celle des poètes épiques et de la religion populaire. En revanche, les poètes lyriques, à la seule exception de Pindare, expriment dans leurs vers un pessimisme désabusé qui ne voit dans la vie qu'une infortune, et dans la mort une libératrice pour l'homme qu'elle détruit tout entier [2].

Chez les philosophes, la « grande espérance » dont s'enchante le Socrate du *Phédon* au moment de vider la coupe ne compte que de rares adeptes. Les atomistes nient expressément l'immortalité. Pour les autres présocratiques, sauf Empédocle et les pythagoriciens [3], l'âme est une force à demi

[1] Cf. Plat. *Phaed.* 70 a, 77 b, d-e, 80 d, 84 b : c'est le peuple (οἱ πολλοί) qui croit qu'au moment de la mort, l'âme est immédiatement dissoute, ou dispersée par le vent.

[2] Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 198-204, 224-245.

[3] Encore, chez ces philosophes, la conception de l'âme impérissable et divine est-elle une simple croyance religieuse qui n'est pas intégrée dans

matérielle qui donne au corps la vie et la sensation, et qui anime même la nature entière ; si elle est éternelle, ce ne peut être qu'à titre de substance cosmique [1]. Ce naturalisme exerce sur l'esprit curieux d'Euripide une séduction visible [2], et il est probable que, parmi les contemporains du poète, plus d'un élève des sophistes professait des opinions analogues [3]. Les autres n'arrêtaient pas leur pensée sur ce mystère, ou se contentaient d'un « peut-être » si incertain qu'il a tout juste la valeur d'une simple formule conventionnelle [4]. Bref, en

leurs systèmes respectifs, et qui est même inconciliable avec leurs théories psycho-physiologiques. (Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 158-187.) Platon est le premier qui ait tenté de supprimer cette contradiction, et de démontrer à l'aide de la dialectique ce qui, chez son maître Socrate, n'était encore qu'un article de foi : l'immortalité de l'âme (voir plus haut, p. 143 et n. 3).

[1] Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 139-158, 188-197.

[2] Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 245-262.

[3] Une opinion qui semble avoir été très répandue en Grèce au v^e^ siècle, c'est notamment que la substance psychique est constituée par l'éther, et que, par suite, lorsqu'un individu est mort, son corps retourne à la terre et son âme à l'éther. Cette croyance a probablement pour origine les théories philosophiques de Diogène d'Apollonie, qui identifiait l'âme avec l'air (Diels, *Vors.* A, 20 et B, 4 sq.). Quoi qu'il en soit, on la retrouve chez Epicharme (Diels, *Vors.* 9, 22), chez Euripide (*Suppl.* 531-536 ; *Hel.* 1014-1016 ; Nauck, *T. G. F.* fr. 839, 971), et, ce qui est bien plus significatif encore, dans plusieurs inscriptions tombales (citées par Dieterich, *Nekyia*, p. 106, n. 1), dont la plus célèbre est celle du monument élevé aux soldats tombés devant Potidée en 432. Cf. Gomperz, *Gr. Denker*, p. 67 sq.

[4] La formule en question (εἴ τις ἔστι τοῖς τετελευτηκόσιν αἴσθησις) se trouve fréquemment, avec des variations insignifiantes, chez les orateurs : cf. Isocr. *Or.* IX, *Evag.* 2, et XIX, *Aegin.* 42 ; Demosth. *Or.* XX, *Ad Lept.* 87 ; Hyper. *Epitaph.* Jensen, 43 ; Plat. *Menex.* 248 b (cf. 246 d, 247 b-c ; le *Ménexène* est instructif à cet égard, puisque c'est un pastiche des oraisons funèbres du temps). Lysias (*Or.* XII, *Contra Eratosth.* 100) est légèrement plus affirmatif, du moins dans la forme. — Rappelons aussi que le pieux Xénophon, dans les considérations sur la mort qu'il prête à Cyrus mourant, laisse ouverte la question de la survivance (*Cyrop.* VIII, 7, 17-27, et spécialement 22 et 27), et qu'aux yeux d'Isocrate, il ne reste de l'homme, après sa mort, que le souvenir de ses mérites (*Or.* II, *Ad Nic.* 37 sq. ; IV, *Paneg.* 84 ; V, *Philip.* 134 ; VI, *Archid.* 109 ; VIII, *De pace*, 94 ; IX, *Evag.* 3). De même pour Gorgias (Die's, *Vors.* B, fr. 6 s. f.) et Hypéride (*Epitaph.* 24, 42). Enfin, dans la *République*, Platon caractérise bien l'état d'esprit de ses contemporains par la façon dubitative dont le vieux Céphale s'exprime sur l'au-delà, et par l'étonnement que laisse paraître Glaucon lorsque Socrate lui parle de l'immortalité de l'âme (*Rep.* 330 d-e, 608 d). — En revanche, Diès (*La transposition plat.* Ann. de l'Inst.

dehors du mysticisme orphique, dont l'influence sur les masses fut presque nulle, les Grecs du temps de Socrate et de Platon ne se distinguaient pas par leur ferveur religieuse [1]. Au v^e^ siècle, et à plus forte raison au IV^e^, un philosophe pouvait dire ouvertement ce qu'il pensait de l'âme et de la divinité ; il n'était point obligé de composer avec l'opinion publique en racontant des fables.

2. Les mythes donnent un fondement religieux à la philosophie platonicienne. (Théories de Baur et de Windelband). — Comme la précédente, cette théorie ne s'applique guère qu'aux mythes de la vie future ; mais au lieu d'y voir une concession de pure forme à la religion populaire, elle leur attribue des visées théologiques. Le platonisme, dit BAUR, est une religion non moins qu'une philosophie, et à ce titre il doit s'appuyer sur une autorité supérieure aux croyances individuelles, et susceptible d'en garantir la vérité objective ; or il ne pouvait trouver une telle garantie que dans les traditions religieuses, dont les mythes font précisément un si large usage [2]. WINDELBAND raisonne un peu différemment. A l'en croire, les principaux mythes platoniciens, où sont exposés les doctrines orphiques, valent à leur auteur d'être considéré comme « le premier théologien » ; ils attestent chez lui un effort pour réunir deux courants de pensée qui étaient restés jusqu'alors nettement séparés : d'une part la religion des mystères, et d'autre part la spéculation naturaliste des philosophes ioniens [3].

sup. de phil. de l'Univ. de Louvain, 2, 1913, p. 301 sq. = *Autour de Pl.* II, p. 441-443) voit à tort des exemples de cette oscillation prudente entre la croyance à une mort totale et l'espoir d'une autre vie dans le dernier discours de l'*Apologie*, le mythe du *Gorgias* et le *Ménon*, où plane, il est vrai, un léger doute, mais un doute bien différent de l'autre, parce qu'au lieu de trahir l'indifférence ou le scepticisme, il n'est que l'aveu loyal de l'absence des preuves dialectiques. A ce sujet, voir plus haut, p. 139-143.

[1] On sait que Platon blâme à plusieurs reprises (*Theaet.*, 176 b-177 b ; *Soph.* 265 c-d ; *Legg.* X, *passim* et spécialement 891 b) l'athéisme et le matérialisme qui étaient en faveur de son temps.

[2] BAUR, *Das Christliche des Platonismus*, p. 91-96.

[3] WINDELBAND, *Platon*, p. 121-144, et spécialement p. 123-126.

La théorie de BAUR découle d'une conception tout à fait erronée du platonisme. Celui-ci a, dans certaines parties, un caractère indiscutablement religieux ; il est en outre, soit par son eschatologie, soit par sa morale, très proche du christianisme, sur lequel il a d'ailleurs exercé une influence considérable par l'intermédiaire des Pères de l'Eglise. Mais il est absurde de travestir le simple chef d'école que fut Socrate en fondateur de secte, et d'appeler religion une philosophie aussi éprise d'évidence rationnelle, aussi délibérément fermée pour tous ceux qui n'appartiennent pas à une sorte d'aristocratie de l'intelligence. Malgré le respect sincère qu'il témoigne à son maître, Platon ne reconnaît nullement l'enseignement socratique comme un dogme intangible, et il conserve à son égard sa pleine liberté de pensée. Quant à l'autorité de la tradition, quel cas pouvait bien en faire un homme profondément dédaigneux de l'opinion de la foule, et pour lequel il n'est pas de certitude en dehors de la démonstration dialectique [1] ? Lorsque cette certitude fait défaut, et qu'il doit se contenter de la probabilité du mythe, il se réfère volontiers aux croyances des « prêtres » et des « poètes inspirés » [2], non pas dans le dessein que lui prête Baur, mais parce qu'elles se trouvent avoir beaucoup d'affinité avec ses propres convictions. En apparence peut-être, il les invoque comme des preuves ; en réalité, il les utilise seulement en guise de langage symbolique, capable de traduire dans l'intuition sensible sa théorie de l'âme et jusqu'à un certain point sa théorie des idées [3].

Bien que WINDELBAND soit moins éloigné de la vérité, son interprétation n'est pas satisfaisante non plus. Il est exact que, chez Empédocle et les pythagoriciens, la physique et la doctrine mystique de l'âme demeurent radicalement inconciliables, et que nous les voyons, dans le platonisme, s'orga-

[1] Cf. *Crit.* 44 c-d ; *Charm.* 161 c ; *Gorg.* 481 d-482 c.

[2] De plus, ces croyances appartiennent en propre à l'orphisme ; Baur les confond à tort avec la religion populaire qui les a toujours ignorées, et que Platon répudie énergiquement. Voir plus haut, p. 150-152, et plus bas, p. 249-251.

[3] A ce sujet, voir plus bas, p. 260 2C4.

niser pour la première fois en un tout cohérent. Mais ce résultat est la conséquence naturelle et nécessaire d'une spéculation qui subordonne la nature au monde intelligible, et non pas l'œuvre d'un théologien désireux d'accorder coûte que coûte le dogme avec la raison. Entre l'âme du mysticisme orphique, conçue comme un être indépendant du corps, et la force vitale postulée par une physiologie étroitement matérialiste, il ne pouvait y avoir de commune mesure ; si l'idéalisme platonicien, déjà plus qu'ébauché par la doctrine morale de Socrate, parvient au contraire à faire disparaître ce hiatus, c'est parce qu'il inaugure une véritable philosophie de l'esprit à laquelle aucun des premiers penseurs grecs n'avait pu s'élever. En d'autres termes, l'éloge que Windelband décerne à Platon est pleinement mérité, mais ce n'est pas le mythologue qui doit en bénéficier ; c'est le dialecticien. Sans la théorie des idées et la psychologie qui en est le corollaire, les mythes eschatologiques ne nous donneraient rien de plus que les Καθαρμοί d'Empédocle : une notion de l'âme-démon que la θεωρία περὶ φύσεως ignore, qu'elle exclut même absolument. Si d'autre part ces mythes manquaient, l'apport essentiel du platonisme n'en serait guère diminué, car ils complètent simplement les résultats de la dialectique sur les points où la connaissance rationnelle est impossible.

3. Les mythes ont une utilité pédagogique. (Théorie de Schleiermacher). — On sait que, d'après Schleiermacher, Platon aurait écrit tous ses dialogues selon un plan préconçu, afin d'offrir au lecteur un exposé complet, systématique et progressif de la théorie des idées ; les dialogues critiques, comme le *Parménide*, ou mythiques, comme le *Phèdre*, devraient donc précéder les grands ouvrages dogmatiques et dialectiques que sont la *République* et le *Timée* [1]. On sait aussi que cette hypothèse, peu vraisemblable *a priori*, est condamnée par les inextricables difficultés d'interprétation qu'elle suscite, et que la méthode statistique lui a porté le

[1] Schleiermacher, *Pl. Werke*, I, 1, Einl. p. 45-52, et spécialement p. 47 sq.

coup de grâce. Il serait donc inutile, et d'ailleurs sans intérêt pour notre sujet, de la réfuter une fois de plus [1] ; nous nous bornerons à en tenir compte dans la mesure où elle concerne le problème des mythes.

Est-il vrai que les mythes platoniciens soient destinés, comme l'ont cru Schleiermacher et d'autres [2], à rendre plus compréhensibles les vérités philosophiques aux esprits peu familiers avec l'abstraction ? Tel est bien le but qu'assigne à la fable l'auteur de la *République*. Mais il ne faut pas perdre de vue que le passage en cause traite exclusivement de l'éducation des futurs gardiens de la cité idéale [3]. Or Platon n'est point ce maître d'école qu'imaginait Schleiermacher ; ses œuvres sont tout autre chose que des manuels à l'usage des enfants ou de ceux qui leur ressemblent, c'est-à-dire des ignorants ; enfin on ne saurait, sans leur faire injure, ravaler ses lecteurs au niveau d'on ne sait quels primitifs, ou d'intelligences mal dégrossies. Que les dialogues s'adressent à ce que nous appellerions le grand public, et non pas aux seuls philosophes, c'est l'évidence même. Mais il est tout aussi certain qu'à Athènes, où durant un demi-siècle les sophistes et Socrate avaient accoutumé les esprits aux discussions d'idées,

[1] Cf. Schultess, *Plat. Forsch.* p. 65-67, 70-72 ; Raeder, *Platon*, p. 75-78, 252 sq.

[2] P. ex Volquardsen, *Pl. Theorie vom Mythus*, p. 11 et 21. Cf. aussi Teichmüller, *Plat. Fr.* p. 4, 94, 101. (Sur la théorie proprement dite de Teichmüller, voir plus bas, p. 157-172.)

[3] *Rep.* 376 e-392 c. — Les auteurs post-classiques insistent volontiers sur cette utilité éducative des mythes. Cf. p. ex. Strab. I, 6 sq. et 15-20 (à propos d'une défense d'Homère contre Eratosthène) ; Plut. *De aud. poetis*, 1, 14 d-16 a et 14, 36 d-37 b ; Dio Chrysost. *Or.* V, *Fab. lyb.* 1-3 ; Jul. *Or.* VII, 206 c-207 b, 216 b-223 b, 226 c-d. — Chez Julien (*Or.* VII, 216 b-d), Macrobe (*Comment. in Somn. Scip.* I, 2, 17-21), Proclus (*In Plat. Remp. comment.* Kroll, II, p. 107, l. 5-p. 108, l. 30) et Olympiodore (*In Plat. Gorg. schol.* 185, Jahn, N. Jahrb. für Philol. Suppl.-Bd. 14, 1848, p. 529), apparaît aussi une conception du rôle des mythes tout à fait étrangère à Platon : celle de l'ésotérisme, et des images allégoriques ou mythiques servant de voile aux vérités philosophiques, afin que celles-ci demeurent cachées à quiconque n'est pas initié (voir plus haut, p. 2, n. 1). Parmi les modernes, il n'y a guère que Crome (*De mythis Plat.* p. 5-7, 24) qui ait interprété les mythes platoniciens de la sorte.

ce public était assez cultivé pour qu'il fût superflu de mettre la métaphysique en paraboles.

Si d'ailleurs Platon avait eu le dessein qu'on lui prête, il se serait bien mal acquitté de sa tâche de pédagogue. Car la distinction entre dialogues mythiques et dialogues dialectiques ne correspond pas à la réalité. En fait, la plupart des écrits platoniciens sont à la fois l'un et l'autre, sauf des ouvrages exclusivement dialectiques tels que le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste* ou le *Philèbe*, qui comptent parmi les plus ardus, et que Schleiermacher place pourtant, par une bizarre inconséquence, au début de la carrière de Platon, sous prétexte qu'ils sont « critiques », donc « préparatoires » ; sauf, d'autre part, le *Timée* et le *Critias*, qui sont entièrement mythiques, bien que le même auteur les tienne tout aussi induement pour des « exposés scientifiques » (objective wissenschaftliche Darstellung).

En revanche, s'il y a des mythes dans le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République*, le *Politique*, etc., la dialectique pure y tient une place bien plus grande encore [1], de sorte que nous ne voyons aucun dialogue qui puisse être mis entre les mains d'un novice pour l'introduire, par la voie de l'allégorie, dans les arcanes du platonisme. Tout mythique qu'il est, le *Timée* ne saurait remplir cet office [2], et le *Phèdre* lui-même — le *Grundmythos* de Schleiermacher et premier dans la série des dialogues — est, tout bien considéré, d'autant plus difficile à interpréter convenablement qu'il est plus riche en symboles. Un lecteur absolument ignorant de la pensée platonicienne ne pourrait certes pas deviner à quoi correspondent le cocher et les deux coursiers, ni comprendre une foule de brèves allusions à des doctrines développées ailleurs, et sans la connaissance préalable desquelles le mythe du *Phèdre* n'est plus qu'une succession d'énigmes [1]. Au reste, la *République* nous fournit un argument décisif contre l'hypothèse de Schleiermacher, car si cette dernière était vraie, l'image du monstre triple qui, au livre IX, illustre la théorie des parties de l'âme, aurait dû précéder l'exposé logique et abstrait que nous trouvons dès le livre IV. Puisque Platon a choisi l'ordre inverse, c'est donc qu'il n'emploie pas les allégories ou les mythes pour se mettre à la portée des esprits incultes et les initier à la philosophie, mais pour d'autres motifs qu'aucune des explications critiquées jusqu'ici n'a su nous fournir [2].

[1] Remarquons en outre que, dans les trois premiers de ces ouvrages, le mythe est placé *après* la discussion dialectique, et non *avant* ; que par suite, il ne la *prépare* pas, mais la *complète* : ce qui va également à l'encontre de la théorie de Schleiermacher.

[2] Fouillée (*Phil. de Pl.* I, p. 140, 142 ; II, p. 188) oppose le *Timée*, « exotérique » et « populaire », au *Parménide*, « ésotérique » et « philosophique ». Mais cette opposition n'a aucun sens, car d'une part le *Parménide*, ouvrage purement critique et négatif, n'est pas un exposé de la philosophie platonicienne comparable au *Timée*, et d'autre part le *Timée*, quoique mythique, n'est nullement une œuvre de vulgarisation destinée à un public « populaire ». Son caractère symbolique et allégorique a de tout autres causes, comme nous le montrerons plus loin (voir plus bas, p. 199-211).

4. Les mythes constituent une rhétorique moralisatrice. (Théories de Hirzel, de Teichmüller et de Couturat). — « Pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper », remarque le vieux Montaigne dans sa langue savoureuse [3]. Or telle serait précisément, selon quelques auteurs, la raison d'être des mythes. Platon, dit Hirzel, blâme sévèrement, dans le *Phèdre*, la rhétorique pernicieuse des sophistes ; mais il en est une autre, qu'il oppose à la première,

[1] P. ex. αὐτὴν δικαιοσύνην, la justice *en soi* (*Phaedr.* 247 d) ; τὴν ἐν τῷ ὄ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν, la science de l'être souverainement réel (247 e) ; τὰ ὄντα, les idées (248 a) ; τροφῇ δοξαστῇ (248 b) ; allusion à la réminiscence (249 c), etc. Cf. Schultess, *loc. cit.* ; H. von Arnim, *Pl. Jugenddial.* p. 156-161.

[2] Il est évident que les allégories et les comparaisons qui abondent dans les dialogues ont pour but d'illustrer la pensée, lorsqu'elles ne sont pas uniquement la manifestation du génie poétique de Platon (voir plus bas, p. 273-278). Mais c'est là un procédé auquel tous ceux qui traitent des sujets abstraits recourent volontiers, par simple souci de clarté, et qui n'a rien de commun avec la méthode propédeutique que suppose Schleiermacher. Il est vrai, d'autre part, que, dans le *Sophiste* et le *Politique*, Platon recommande l'usage des exemples concrets dans l'examen des problèmes difficiles, mais c'est alors par égard pour l'obscurité de la question étudiée, et non pour l'inexpérience du lecteur. A ce sujet, voir plus bas, p. 187, n. 1.

[3] *Essais*, livre II, ch. xii, éd. P. Villey, Paris, 1922-1923, t. II, p. 247. (Les mots cités sont donnés par Montaigne comme un résumé de la théorie platonicienne du ψεῦδος, aux livres II et III de la *République*.)

et dont il reconnaît la légitimité à côté de la dialectique. La dialectique enseigne le vrai à l'aide de la démonstration ; la rhétorique se contente d'accréditer des opinions vraisemblables grâce à la persuasion. Et comme la vraisemblance est le signe distinctif des mythes, nous devons les tenir pour l'application, par Platon lui-même, de la bonne rhétorique caractérisée dans le *Phèdre*, c'est-à-dire d'un art qui cherche moins à présenter un sujet quelconque avec la plus grande exactitude possible, en vue d'atteindre la vérité, qu'à s'accommoder au tempérament de l'auditeur ou du lecteur, pour obtenir plus sûrement son adhésion [1].

Teichmüller, qui ne paraît pas avoir eu connaissance de la théorie de Hirzel, exprime cependant des idées analogues, sous une forme un peu différente. A l'en croire, les dialogues platoniciens ne sont pas, comme Zeller l'a pensé, des œuvres d'art désintéressées (ideale, zwecklose Kunstproducten), car leur auteur s'était voué à l'éducation de l'humanité, il a voulu exercer sur ses contemporains une influence morale et politique. Or, pour avoir prise sur la multitude de ceux qui sont incapables de saisir les concepts et d'aimer la vertu pour elle-même, force lui était de s'abaisser au niveau de ces âmes fermées à la philosophie, et de leur parler le langage, non pas de la raison, mais du sentiment. Par là s'explique le mélange, bizarre à première vue, de dialectique et de mythe que nous offre son œuvre. Comme il s'adresse à des lecteurs très différents de culture et de développement intellectuel, et que sa doctrine scientifique, si elle était pure de tout alliage, ne serait à la portée que d'une élite beaucoup trop restreinte, il y mêle sciemment des mythes dont l'effet sur le peuple ne peut manquer d'être salutaire. Qu'est-ce que les mythes ? Un ensemble d'opinions dépourvues de valeur philosophique, voire fausses et incompatibles avec les principes du platonisme. Mais peu importe. Les philosophes, qui les reconnaîtront immédiatement pour telles, ne s'y laisseront pas tromper, tandis que la masse des ἀπαίδευτοι y ajoutera foi, et règlera sa conduite en conséquence. Car le dialecticien trie avec soin les traditions populaires, éliminant impitoyablement toutes celles qu'il juge répréhensibles ou dangereuses pour la morale publique. Les autres, au contraire, il les propage, et les érige en une « orthodoxie » d'une incontestable utilité sociale, tant il est vrai que « la religion est un puissant levier d'action politique », et que seule la crainte des châtiments d'outre-tombe peut induire le commun des hommes à pratiquer la vertu [1].

Couturat a repris intégralement la théorie de Teichmüller, mais quiconque en chercherait l'exposé dans le *De Platonicis mythis* serait déçu. L'auteur de cet ouvrage procède à l'inventaire des mythes, à la détermination de leurs caractères distinctifs ; puis il s'arrête en quelque sorte à pied d'œuvre, sans daigner nous dire à quoi il attribue leur présence dans les dialogues. Toutefois, grâce au compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat, nous savons que ce mathématicien égaré sur le terrain mouvant du platonisme considérait, lui aussi, les mythes comme des croyances dont l'ineptie n'échappe point au philosophe, bien qu'il s'efforce de les inculquer à la foule en raison de leur efficacité pratique [2].

[1] Hirzel, *Das Rhetor. bei Pl.* p. 1-15, 73-75. — Hirzel est approuvé par Ritter (*Platon*, I, p. 226 sq., 576, et II, p. 45 sq. ; *Die Abfassungszeit des Phaidros*, Philol. N. F. 27, 1914, p. 350-352). Cf. aussi Teichmüller, *Plat. Fr.* p. 96.

[1] Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 162-166, 169-178 ; *Plat. Fr.* p. 2, 4, 94-101 ; *Liter. Fehden*, I, p. 126-128, 242-246, et II, p. 135-178. — La théorie de Teichmüller est admise, avec quelques réserves, par Gregoriades (Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 54-58). Cf. aussi Susemihl, *Plat. Phil.* II, p. 123. — L'interprétation des mythes comme servant à détourner la foule du crime par la crainte de la vengeance divine ou des châtiments d'outre-tombe se rencontre déjà dans l'antiquité. Cf. Diog. Laert. III, 79 sq. (à propos des mythes platoniciens) ; Arist. *Met.* XI, 8, 1074 b 3-5 ; [Tim. Locr.] Περὶ ψυχᾶς κόσμω. 104 c-e ; Strab. I, 19 (à propos des mythes en général).

[2] *Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 15 sq. Cf. aussi *De Plat. mythis*, p. 69-72. — Si nous l'avons bien compris, c'est la théorie de Couturat — « accommodation de la philosophie aux exigences du succès politique » — que, dans un récent ouvrage (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, I, p. 36-44), L. Brunschvicg a reprise sous une forme, il est

Voyons maintenant les arguments invoqués par ces trois auteurs. Ceux de COUTURAT se réduisent à son fameux critérium : il lui suffit de trouver n'importe où le mot μῦθος, un mot présumé équivalent, une trace d'ironie, une métaphore poétique ou quelque autre « indice » aussi futile, pour conclure que le passage, parfois même le dialogue tout entier, est mythique, et que les idées qui s'y trouvent exprimées ne sont pas prises au sérieux par Platon. Comme cette méthode fallacieuse a été examinée et réfutée plus haut, nous n'avons pas besoin d'y revenir [1].

Les arguments de TEICHMÜLLER, eux aussi, ont déjà retenu notre attention à propos de l'immortalité de l'âme, puisque c'est, en définitive, l'unique objet de sa théorie du mythe. Nous avons montré que l'immortalité personnelle est au nombre des convictions les plus fermes de Platon, et qu'au surplus, cette conviction n'est pas mythique, mais fondée sur des raisonnements dialectiques ; toute autre interprétation ne se peut justifier qu'en altérant gravement le sens de certains textes, qui ne laissent pourtant aucune équivoque, et en alléguant une contradiction imaginaire entre cette doctrine et les principes du platonisme [2].

Quant à HIRZEL, il atteint un but identique, mais il ne prend pas du tout la même voie. Comparant entre eux des passages qui ont un sujet commun, il y remarque des différences, puis en conclut que l'un de ces passages traduit la véritable pensée du philosophe, tandis que les autres sont mythiques. Il examine en premier lieu les variations de la doctrine de l'amour [3], et le désaccord des trois exposés principaux de cette doctrine — à savoir le discours de Diotime dans le *Banquet*, et les deux discours de Socrate dans le *Phèdre* — lui apparaît comme la preuve, pour le moins inattendue, que le second discours de Socrate dans le *Phèdre* présente le problème

vrai, plus nuancée, mais qui lui enlève beaucoup de sa clarté sans la rendre plus acceptable à nos yeux.

[1] Voir plus haut, p. 12-19.

[2] Voir plus haut, p. 126-134.

[3] HIRZEL, *Das Rhetor. bei Pl.* p. 15-39.

sous un faux jour afin de convaincre plus facilement l'auditeur, que par conséquent il est « mythique », et ne nous renseigne en aucune manière sur l'opinion réelle de Platon [1]. Si nous laissons provisoirement le *Banquet* de côté, nous devons avouer qu'en ce qui concerne le *Phèdre*, ce raisonnement est paradoxal. En effet, non seulement Platon oppose, de son propre aveu, le πρῶτος λόγος au δεύτερος λόγος comme deux types de discours, l'un mauvais et l'autre bon, qui puissent fournir des exemples concrets aux considérations théoriques de la deuxième partie de l'ouvrage [2], mais surtout la thèse que Socrate défend d'abord est, sans aucun doute, radicalement erronée à ses yeux [3], de même que celle du discours de Lysias ; et s'il feint un instant de l'adopter, c'est, selon un procédé qui lui est familier, dans l'unique intention de mieux mettre en lumière, par contraste, ce qu'il tient pour la vérité [4]. Il est donc absurde de s'appuyer sur le πρῶτος λόγος de Socrate pour déprécier le δεύτερος λόγος qu'il nomme plaisamment sa « palinodie », absurde d'invoquer contre la théorie authentiquement platonicienne de l'amour que

[1] HIRZEL, *op. cit.* p. 34.

[2] Cf. *Phaedr.* 262 c-d, 264 e-265 a. — Assurément, le premier discours de Socrate n'est pas aussi défectueux que celui de Lysias, qui néglige de définir l'amour et développe son sujet sans aucun ordre logique (*Phaedr.* 262 d-264 e). Toutefois, malgré cette supériorité de forme, il n'en est pas moins sot, impie et fallacieux dans son fond (*Phaedr.* 242 b-244 a), car, faute de distinguer l'égarement vulgaire du délire divin (244 a-245 c, 265 a-b), il attaque, sous le nom d'amour, une passion sensuelle qu'il a raison de blâmer, mais qui n'est qu'un désir brutal (σκαιός), bon pour des matelots, et non pas le véritable amour, l'ἐλεύθερος ou θεῖος ἔρως (243 c-d, 266 a-b).

[3] Ou du moins elle n'est vraie que limitée au désir purement physique, qui, d'après Platon, n'est pas digne du nom d'amour (voir plus haut, p. 115 et n. 2).

[4] C'est ainsi que, dans le *Lachès*, le *Charmide*, la *République*, le *Théétète*, Socrate accepte provisoirement, puis rejette les unes après les autres, plusieurs définitions du courage, de la sagesse, de la justice, de la science, etc. Souvent — et c'est le cas du *Lachès*, du *Charmide* et du *Théétète* — aucune définition ne résiste à l'examen, de sorte que le dialogue a un résultat purement négatif ; d'autres fois, comme dans la *République*, la dernière est reconnue valable. Dans le *Banquet* et le *Phèdre*, le procédé est identique, bien qu'il soit appliqué d'une manière différente, à l'aide d'une série de discours qui proposent chacun une autre définition de l'amour.

cette dernière nous révèle, la notion vulgaire et visiblement repoussée par le philosophe, qui constitue le thème des deux premiers discours du dialogue, celle d'un égarement funeste et d'un désir aveugle de la volupté.

Entre le *Banquet* et le *Phèdre*, d'autre part, Hirzel note un certain nombre de divergences dont nous n'indiquerons que la principale, les autres nous paraissant insignifiantes. Pour Diotime, l'amour est l'instinct de la procréation, par quoi tous les êtres animés participent à l'immortalité en perpétuant leur race ; chez l'homme, cet instinct peut revêtir des formes de plus en plus élevées, et se manifester comme ambition de la gloire, qui confère une sorte d'immortalité aux individus féconds selon l'esprit. Pour le Socrate du *Phèdre*, au contraire, l'amour est une émotion purement spirituelle que l'âme éprouve au souvenir de la beauté idéale, et demeure, par conséquent, le privilège de l'homme. Mais de quelque manière qu'on le conçoive, l'amour n'en est pas moins une passion. Force est donc d'admettre, d'abord que le désir est incorporel, tandis que le *Phédon* le rapporte au corps, et ensuite qu'il est étroitement uni à la raison, tandis que la *République* et le *Timée* distinguent avec soin la partie supérieure de l'âme, seule immortelle, des parties inférieures et mortelles. Ces incohérences sont interprétées par Hirzel de la même façon que précédemment. On pourrait à la rigueur, dit-il, se tirer d'affaire en supposant que Platon a modifié sa doctrine dans l'intervalle ; mais cette autre hypothèse lui semble préférable : si l'amour et l'âme ne sont pas définis dans le *Phèdre* comme partout ailleurs, c'est parce que le discours de Socrate est un mythe, et qu'il use des licences de la rhétorique [1]. De nos jours, en revanche, on juge avec raison que le moyen le plus simple, le plus naturel et, di-

[1] Hirzel, *op. cit.* p. 31-38. — D'après Hirzel, « im Phädros wird der Eros gelobt von einem Liebenden, der durch dieses Lob den Geliebten für sich gewinnen will. » (P. 32.) Mais à qui pourrait-on faire croire que Platon a écrit ce second discours du *Phèdre* dans le seul dessein de nous montrer Socrate sous les traits d'un amant qui s'efforce de capter à son profit, par des paroles spécieuses, les faveurs de son jeune auditeur !

sons-le hardiment, le plus conforme aux faits d'expliquer la plupart des contradictions que nous offrent les dialogues, c'est de les attribuer à l'évolution d'une pensée jamais satisfaite. Or telle est précisément l'explication qui s'impose à l'égard de la psychologie platonicienne. Nous avons déjà montré [1] que, si cette psychologie est partout mythique, c'est-à-dire dépourvue de certitude scientifique [2], elle n'en est pas moins prise au sérieux par le philosophe, qui, loin de la dénaturer sans scrupule pour des raisons de pure tactique, comme le prétendent Hirzel et d'autres auteurs [3], n'a cessé de la retoucher, renonçant d'abord à la simplicité de l'âme affirmée dans le *Phédon* [4], pour la tripartition dans la *République* et le

[1] Voir plus haut, p. 76-96.

[2] Du moins en ce qui concerne la *nature* de l'âme, car l'*immortalité*, on le sait, est dialectique.

[3] Voir plus haut, p. 77, n. 3 et 80-86, et cf. surtout Grote, *Plato*, II, p. 159-161. — Grote a opéré une saine réaction contre les excès des « Systematiker » et les athétèses inconsidérées de dialogues qui n'avaient d'autre tort que de compromettre l'unité factice exigée du platonisme. Mais il a été trop loin en sens inverse, et l'on ne saurait approuver son parti pris d'étudier chaque dialogue comme un tout absolument indépendant des autres. Bien que les écrits platoniciens ne soient pas l'expression d'un système rigide, ils ne nous offrent pas davantage une poussière d'opinions hétéroclites, car il y a entre eux quantité de liens organiques, une même pensée directrice, une communauté d'inspiration que l'historien ne peut négliger sans faillir à sa tâche. Et si vraiment Platon modifiait ses doctrines « to suit the purpose of each dialogue », comme le prétend Grote (*Plato*, II, p. 160), nous devrions le tenir pour un sophiste plutôt que pour un philosophe.

[4] Nous avons vu que c'est en général la tripartition qui est tenue à tort pour mythique, c'est-à-dire pour non conforme à la véritable opinion de Platon (voir plus haut, p. 80-86). Toutefois, certains auteurs prennent au contraire parti pour cette théorie contre celle de la simplicité de l'âme. Platon, disent-ils, a toujours été d'avis que les passions sont psychiques, et si, dans le *Phédon*, il les attribue au corps et identifie l'âme avec la raison pure, c'est simplement pour éviter d'alourdir son exposé (Wilamowitz, *Platon*, I, p. 339 ; Shorey, *Unity of Pl. thought*, p. 46), ou pour réfuter plus facilement l'objection de l'âme-harmonie, faite par Simmias, et donner une apparence de vérité à l'hypothèse moralement utile de l'immortalité individuelle (Teichmüller, *Liter. Fehden*, I, p. 243-246). Or, au lieu d'imaginer toute sorte de motifs peu vraisemblables, comme ceux que nous venons de rappeler, il nous paraît infiniment plus simple et plus juste d'admettre que les deux théories sont également sérieuses, et que Platon a professé d'abord l'une, jusqu'au moment où il a préféré avec raison la seconde.

Phèdre, puis limitant, dans le *Timée*, l'immortalité au seul λογιστικον.

Quant à la théorie de l'amour, il n'est pas nécessaire de l'envisager dans son développement historique, car, abstraction faite de menues différences de détail, elle est essentiellement la même dans le *Phèdre* que dans le *Banquet*, et la contradiction alléguée par Hirzel est une simple apparence. Si le δεύτερος λόγος du *Phèdre* ne parle guère que d'une aspiration idéale de l'âme, ce n'est pas parce que Platon restreint induement le concept d'amour au point d'en exclure le désir sexuel, mais parce que, des diverses formes de l'ἔρως, qu'il reconnaît certainement ici comme dans le discours de Diotime, celle-là seule l'intéresse ; et bien qu'elle ne soit qu'un genre particulier d'amour, il l'appelle néanmoins ἔρως sans autre spécification, puisqu'il la tient pour la plus pure et la plus vraie de toutes, ou, si l'on préfère, pour l'ἔρως κατ' ἐξοχήν [1]. Dans le *Banquet*, il part de l'instinct brutal, commun à l'homme et aux animaux, pour en montrer la sublimation progressive jusqu'au degré suprême où le plaisir sensuel s'est mué en une contemplation intellectuelle de l'idée du beau. Dans le *Phèdre*, au contraire, il n'a garde de répéter mot pour mot ce qu'il a déjà si magnifiquement exposé ailleurs ; se plaçant à l'autre extrémité de l'échelle et considérant d'emblée l'amour philosophique, il caractérise avec une précision plus grande encore sa nature et ses effets [2], et

[1] Il n'y a évidemment rien de commun, sauf le nom, entre l'ἔρως = amour philosophique, émotion purement spirituelle, qui est exalté dans le *Phèdre*, et l'ἔρως = amour vulgaire, désir physique, dont Platon dénonce, dans le *Phédon* et ailleurs, la tyrannie funeste et les périls qu'il fait courir à la vie morale. Opposer, comme le fait Hirzel (*op. cit.* p. 36 sq.) des textes aussi différents d'inspiration, c'est se laisser lamentablement duper — et tenter de duper les autres — par une simple similitude de mots, sans s'apercevoir que ces mots désignent des concepts radicalement distincts, c'est une fois de plus s'attacher à la lettre qui tue, et donner pour réelle une contradiction purement verbale.

[2] Cet amour platonique ne différant en rien de ce que Platon appelle ailleurs vertu ou philosophie, il n'est pas étonnant que ceux qui l'ont mis en pratique aient droit aux suprêmes récompenses d'outre-tombe (*Phaedr.* 256 a-e). Pour mettre le philosophe en contradiction avec lui-même, Hirzel (*op. cit.* p. 23-31), s'épuise vainement à montrer, en torturant les textes, que les concepts de vertu philosophique et d'amour intellectuel ne se recouvrent pas l'un l'autre.

montre combien facilement il peut dégénérer en recherche éhontée d'une jouissance grossière, lorsque l'âme oublie sa céleste origine. Ainsi, les deux dialogues se complètent mutuellement, au lieu de se contredire ; ils éclairent deux aspects d'un seul et même problème auquel Platon a toujours donné la même solution idéaliste.

Hirzel n'est pas plus heureux dans sa confrontation des passages eschatologiques du *Phédon*, qui terminent, l'un la première partie du dialogue, et l'autre le dialogue entier [1]. Tous deux s'accordent à dire que l'état de l'âme après la mort dépend des actes commis sur cette terre. Mais leur description de la vie future est dissemblable : selon le premier, les âmes vertueuses se rendent dans un lieu invisible ou Hadès, et les autres ne tardent pas à se réincarner, après avoir erré quelque temps autour des tombeaux ; selon le deuxième, au contraire, toutes les âmes sont conduites par leur génie protecteur au lieu du jugement, puis celles qui doivent revenir ici-bas commencent par faire un très long séjour dans diverses régions appropriées à leur degré de développement moral. Après avoir minutieusement noté les analogies et surtout les différences de ces deux morceaux, Hirzel déclare que le premier, qui est la suite naturelle d'une recherche dialectique, nous livre la propre pensée de Platon, tandis que, dans le second, Socrate se fait délibérément l'avocat d'une fausse et populaire conception de l'au-delà, soit pour dissiper les doutes de Simmias, soit pour délivrer tous ses auditeurs de la crainte de la mort et les exhorter plus efficacement à la vertu [2].

Or l'on ne voit guère comment le mythe final réussirait à convaincre définitivement un homme qui oppose à tous les arguments rationnels un scepticisme de principe, fondé sur la faiblesse de l'intelligence humaine [3]. D'autre part, rien n'est

[1] Hirzel, *op. cit.* p. 39-61.

[2] Hirzel, *op. cit.* p. 39 sq., 47 sq., 59 sq.

[3] De même pour le mythe du *Gorgias*, qui, d'après Hirzel (*op. cit.*

plus arbitraire que la distinction établie par Hirzel entre les grands mythes qui servent de conclusion au *Phédon*, au *Gorgias* et à la *République*, et le premier exposé de la vie future dans le *Phédon*. Nous avons déjà montré — et c'est d'ailleurs l'évidence même — que celui-ci est également mythique au sens usuel du terme, Platon ne donnant jamais la métempsychose pour une certitude positive [1]. Enfin, quoique le désaccord des deux descriptions eschatologiques du *Phédon* ne soit pas niable, nous devons nous garder d'en conclure que l'une d'elles est tendancieuse. Il est bien rare, en effet, que l'εἰκὼς λόγος soit tout à fait dépourvu de symboles, dans le choix desquels le philosophe s'arroge la plus grande liberté, parce qu'ils n'ont pas d'importance intrinsèque, étant les simples signes sensibles d'une réalité spirituelle. Or tel est précisément le cas des passages en litige. Le symbolisme est à vrai dire plus développé dans le second, qui a tous les caractères extérieurs du mythe, mais il ne fait pas complètement défaut dans le premier ; et c'est par là seulement que ces passages diffèrent, tandis que leur contenu rationnel est identique [2]. Peu importe donc que Platon parle ici d'un jugement proprement dit, et là d'une justice immanente ; peu importe que, dans un cas, l'Hadès soit, conformément à la mythologie traditionnelle, la région où se rendent indistinctement toutes les âmes, dans l'autre le séjour de celles-là seules qui sont entièrement dégagées des liens de

p. 60), a pour but de convaincre Calliclès. Il est évident que le sophiste a été déjà réduit au silence par des « raisons de fer et d'acier » (*Gorg.*509 a). Dans le mythe qui suit la discussion, Socrate ne cherche pas à triompher d'un adversaire déjà battu, et qui, de toute manière, demeurerait insensible à une simple persuasion fondée sur la vraisemblance ; il veut seulement compléter les résultats de sa dialectique par l'exposé de sa conception de la vie future.

[1] Voir plus haut, p. 60 sq.

[2] C'est au reste ce dont convient Hirzel lui-même ; mais d'après lui, le second passage seul est symbolique, tandis que la forme du premier lui paraît « wahr und wirklich » (*op. cit.* p. 53-58). Or, en fait, les deux sont également vrais dans leur fond et partiellement symboliques dans leur expression, mais le symbolisme n'est pas tout à fait le même, et il joue, en outre, un rôle plus important dans un cas que dans l'autre.

la matière, selon l'étymologie fantaisiste Ἅιδης = ἀιδής, et ainsi de suite. Car ces incohérences n'intéressent que des symboles, sous la diversité desquels nous retrouvons toujours la même conviction profonde, touchant l'immortalité de l'âme, la rétribution après la mort, la palingénésie, etc. Elles ne sauraient, par conséquent, nous autoriser à mettre en doute la bonne foi de Platon et le sérieux de tout ou partie de son enseignement eschatologique.

Les arguments invoqués en faveur de la présente théorie s'étant révélés caducs, nous pouvons présumer que celle-ci n'aura pas un meilleur sort. Et de fait, elle soulève plus d'une objection très grave. D'abord, elle n'est valable que pour les mythes moraux, laissant au contraire inexpliqués, non seulement le *Timée*, les deux mythes du *Banquet*, etc., mais aussi les légendes du *Politique* et de l'Atlantide, bien que Hirzel essaie vainement de l'étendre à ces deux dernières fables [1]. Sans doute, des fictions de ce genre, qui sont purement allégoriques, et qui n'ont pas, comme les tableaux de la vie future, un noyau de vérité objective, se prêtent mieux à une telle interprétation. Mais Hirzel perd malheureusement d'un côté ce qu'il gagne de l'autre ; car, s'il nous est loisible, cette fois, de lui concéder que, ni le renversement du cours de l'univers et les conséquences bizarres qu'il entraîne, ni la guerre des Athéniens contre les Atlantes n'ont en soi de valeur doctrinale, nous ne voyons pas, en revanche, à quel titre ces deux récits pourraient passer pour des échan-

[1] Hirzel, *op. cit.* p. 63-73. — A. Croiset ayant fait précisément cette objection à Couturat lors de la soutenance de sa thèse, celui-ci répliqua que « les mythes sont destinés à bercer l'enfant qui est en chacun de nous, même chez le philosophe [allusion à *Phaed.* 77 e] ; or cet enfant n'est autre que la partie irrationnelle de l'âme, la sensibilité aveugle que Platon compare ailleurs à la foule (*Legg.* 689 b) ; les mythes servent donc toujours à enchanter ce qu'il y a de peuple en nous. » (*Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 16.) Mais c'est là éluder la question, au lieu d'y répondre. Car, même si l'esprit le plus cultivé trouve plaisir à être « bercé » par des fables réconfortantes, il reste que certains mythes platoniciens, dont la cosmologie du *Timée*, ne répondent manifestement pas à la définition de Couturat et consorts.

tillons de rhétorique. Platon les a écrits sans aucun dessein, même accessoire, d'exhortation à la vertu ; de son propre aveu, le premier lui sert simplement à montrer en quoi la définition du politique est vicieuse, tandis que le second a pour seul but de fournir une apparence de réalité au plan de l'Etat idéal [1]. Dans l'intérêt de sa cause, Hirzel s'évertue, il est vrai, à prouver que ces mythes ont, eux aussi, un caractère protreptique, mais tous ses artifices restent impuissants à justifier une pareille assertion [2], de sorte que, fût-elle même satisfaisante à d'autres égards, la théorie que nous combattons devrait du moins être restreinte à quelques cas particuliers.

De plus, nous devons lui faire, *mutatis mutandis*, le même reproche qu'à la théorie de Schleiermacher. Certes, Platon n'a pas exercé son métier d'écrivain pour des motifs purement littéraires, mais afin de répandre ses idées philosophiques, morales et politiques ; et en ce sens, on peut à bon droit nier que ses œuvres soient, selon l'expression de Teichmüller, des *zwecklose Kunstproducten*. Toutefois, en dépit de certains textes de la *République* et des *Lois*, dont Hirzel, Teichmüller et Couturat tirent des conclusions erronées [3], ce but ne saurait être conçu comme étroitement utilitaire. Il est exact que Platon, tout en condamnant d'une façon générale le mensonge, le tient cependant pour légitime

[1] Voir plus bas, p. 185-189 et 192-195.

[2] A propos de l'Atlantide, notamment, Hirzel (*op. cit.* p. 72 sq.) prétend que le but de ce mythe est de recommander aux Athéniens l'adoption des réformes politiques préconisées par le philosophe, en leur en faisant toucher du doigt les avantages. C'est pourquoi il représente la défaite des Atlantes et de leur dieu national Poséidon, symbole de l'Athènes du siècle de Périclès à l'apogée de sa puissance maritime, dans leur lutte contre l'Athènes préhistorique, incarnation de la cité idéale. Or il nous paraît évident : 1° que les Atlantes sont l'image, non pas des Athéniens contemporains de Platon, mais d'une nation barbare telle que les Perses, ou peut-être des Eleusiniens (à ce sujet, voir plus bas, p. 248 sq. et 249, n. 1) ; 2° que le mythe n'est pas protreptique, mais sert simplement, selon les indications expresses de son auteur, à mettre en action les théories de la *République* (voir plus bas, p. 192-196).

[3] Hirzel, *op. cit.* p. 61-63 ; Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 163 sq., 169-178, et *Liter. Fehden*, II, p. 151 sq. ; Couturat, *Compte rendu...* ibid. p. 15 sq. Cf. aussi Ritter, *Platon*, II, p. 45 sq., 484, 546 sq.

dans des occasions exceptionnelles et à titre de φάρμακον χρήσιμον, notamment lorsqu'en vue du bien supérieur de la collectivité, les magistrats altèrent secrètement le résultat d'un tirage au sort, ou accréditent des fables susceptibles d'exercer une heureuse influence sur les actes des citoyens [1]. Tel le mythe des γηγενεῖς, au livre III de la *République*, qui, d'après l'auteur, créerait entre tous les membres de l'Etat un sentiment profitable de fraternité, et induirait chacun d'eux à demeurer sans révolte dans la classe sociale que lui assignent ses mérites personnels [2].

Mais, bien que cette fiction se trouve être, par surcroît, un symbole ingénieux de la cité tripartite, elle nous est donnée expressément comme un simple exemple de ces tromperies auxquelles le législateur peut trouver opportun de recourir. On ne saurait donc s'en prévaloir pour l'interprétation de tous les autres mythes platoniciens [3]. Et de quel droit verrait-on, dans le si noble enseignement que nous dispense maint passage des dialogues sur Dieu ou sur la destinée de l'âme, un ramas de superstitions à l'usage du peuple, une « orthodoxie » utilisée par un incrédule en guise d'instrument politique [4], puisque la véritable religion populaire que Platon a prévue dans la *République* et les *Lois* ne ressemble pas plus au spiritualisme du *Phédon* que du cuivre à de l'or ? Un culte public et privé presque calqué sur celui que les

[1] Cf. toute la critique des mythes dans la *République*, au point de vue de l'éducation des enfants (*Rep.* 376 e-392 c), et spécialement *Rep.* 382 c, 389 b-d ; puis *Rep.* 414 b-415 d, 459 c-460 a ; *Legg.* 663 d-664 a.

[2] *Rep.* 414 b-415 d. Cf. *Legg.* 663 e.

[3] C'est pourtant ainsi que procèdent nos adversaires, dans la fausse persuasion que ce mythe particulier est la norme des mythes en général, et que, comme le dit explicitement Hirzel (*op. cit.* p. 62) : « wir würden also berechtigt sein von diesem Mythos der Republik, den man den Mustermythos nennen könnte, ausgehend auch alle übrigen mythischen Darstellungen Platos vom gleichen Gesichtspunkte zu betrachten... Wir würden voraussetzen müssen, dass sie wesentlich rhetorischer Natur seien. »

[4] Cf. Couturat, *Compte rendu...* ibid., p. 16 : « Telle est la valeur, purement politique et pédagogique, de la religion pour Platon ; incrédule lui-même, il institue une religion d'État, qui sera la philosophie du peuple. » Cf. Bovet, *Dieu de Pl.* p. 29-36 (contre Couturat) ; Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 831, n. 1 (contre Teichmüller).

Grecs rendaient réellement à leurs divinités, et conforme, soit aux prescriptions des grands oracles de Delphes ou d'ailleurs, soit aux traditions locales, voilà, n'en déplaise à Teichmüller, ce que le réformateur a jugé suffisant pour le vulgaire [1]. Mais on ne nous fera jamais croire que Platon ait écrit, ne fût-ce qu'en partie, à l'adresse des gens du peuple. Sans être réservés au cercle restreint d'initiés qui écoutaient les leçons du maître à l'Académie, les dialogues ne pouvaient cependant être lus que par une élite intellectuelle [2], et il est bien certain que ce public était à la fois trop cultivé pour qu'une démonstration dialectique lui demeurât lettre close, et trop gagné par le scepticisme dominant pour s'effrayer beaucoup d'un Enfer épouvantail.

D'ailleurs, si Platon avait véritablement voulu duper les esprits naïfs dans l'intérêt de l'ordre social, il aurait commis deux fautes, semble-t-il contradictoires : d'une part, en découvrant imprudemment son jeu par sa théorie du ψεῦδος, il compromettait l'efficacité de ses mythes ; d'autre part, en feignant trop bien l'accent de la sincérité, en effaçant toute limite précise entre la doctrine scientifique et la rhétorique utilitaire, pour déguiser plus sûrement ses intentions, il s'exposait à pâtir le premier de son hypocrisie, et à tromper ceux-là mêmes qui auraient pu, sans risque, connaître le fond de sa pensée. De vrai, adopter la présente hypothèse, c'est se voir contraint, *ipso facto*, d'accuser, non seulement Zeller, le grand coupable aux yeux de Teichmüller, mais la plupart des interprètes modernes d'une grossière incompréhension du platonisme. Incompréhension cependant inévitable, pour les raisons que nous venons d'indiquer, malgré l'assurance avec laquelle Teichmüller et Couturat déclarent que la distinction du dialectique et du mythique n'offre aucune difficulté,

[1] Cf. *Rep.* 427 b-c, 469 a, 540 b ; *Legg.* 738 b-d, 759 a-760 a, 771 d, 799 a-b, 828 a-d, 848 d, 871 b-d.

[2] Même les préludes des *Lois*, malgré leur caractère plus populaire que la majeure partie des autres dialogues, ne s'adressent certainement pas au « peuple », à la grande masse des citoyens, mais seulement aux plus intelligents d'entre eux.

et qu' « il suffit d'être intelligent » pour l'opérer convenablement [1].

Mais trêve de suppositions gratuites, puisque nous espérons avoir établi, contre cette spécieuse théorie, qu'il est vain de chercher, dans les dialogues mêmes, soit une application de la rhétorique telle qu'elle est définie dans le *Phèdre* (Hirzel) [2], soit des exemples de *pia fraus* (Teichmüller et Couturat) [3]. Vraisemblable plutôt que vrai, probable et non pas

[1] Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 162-166 ; *Plat. Fr.* p. 57 ; *Liter Fehden*, II, p. 148, 150, 153, 166-176 ; Couturat, *Compte rendu...* ibid. p. 16.

[2] L'emploi fréquent de πείθειν et de ses dérivés ou synonymes dans les *Lois* pourrait faire croire que, comme le prétend Hirzel, l'ouvrage tout entier, et notamment les préludes, visent au même but que la rhétorique, c'est-à-dire à la πείθω par opposition à la διδαχή. Mais nous avons déjà dit que, chez Platon, les mots ont toujours une valeur générale à côté de leur sens précis et technique, et que πείθειν, en particulier, ne signifie pas invariablement « persuader » à la manière du rhéteur, c'est-à-dire faire illusion par de simples vraisemblances (*Phaedr.* 273 d : δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς) ; dans une foule de cas, ce mot a l'acception très large de « convaincre », et peut alors s'appliquer également bien aux raisonnements de la dialectique (voir plus haut, p. 14, n. 1 et p. 99). Au reste, lors même que la πείθω concerne une connaissance distincte de la dialectique, elle n'a pas nécessairement quelque chose de commun avec les fourberies d'avocat : témoin le *Timée*, où Platon, opposant le νοῦς à la δόξα ἀληθής, c'est-à-dire la science *a priori* du monde intelligible à la connaissance empirique du monde sensible, dit que cette dernière : ὑπὸ πειθοῦς ἐγγίγνεται (*Tim.* 51 e) ; ici πείθω n'est manifestement pas une argumentation tendancieuse, mais simplement un enseignement dépourvu de rigueur scientifique (ἄλογον), parce qu'il a pour objet une réalité impénétrable à la raison, c'est-à-dire la γένεσις et l'αἰσθητόν.

[3] Tous les passages cités par Teichmüller sont détournés de leur véritable sens. En voici deux exemples. Dans les *Lois*, Platon dit que le meilleur moyen de réprimer la licence des mœurs, c'est d'éveiller dans la conscience publique, à l'égard de toutes les unions illicites en général, le même sentiment de réprobation que les hommes éprouvent naturellement pour l'inceste (*Legg.* 837 e-839 d). Et un peu plus loin, il remarque que, si la débauche ne peut être tout à fait extirpée de la cité, elle doit au moins rester secrète, afin que la corruption ne gagne pas de proche en proche l'ensemble des citoyens (*Legg.* 840 e-841 c). Ce sont bien là, pour parler comme Teichmüller (*Gesch. der Begr.* p. 170 sq. ; *Liter. Fehden*, II, p. 152, 157-159), des cas d' « accommodation pratique », si l'on entend par ces mots que l'auteur, qui traite son sujet en vue d'un plan de législation, a prévu les conditions dans lesquelles son idéal moral pourrait s'adapter à la réalité. Mais cette accommodation ne confirmerait la théorie de Teich-

certain, le contenu des mythes a sans doute une moindre valeur philosophique que les déductions de la dialectique. Toutefois, aucune preuve péremptoire ne nous permet de l'écarter dédaigneusement, comme une simple accommodation de l'auteur à des nécessités d'ordre pratique. Il est exact que, toute sa vie, Platon a recherché infatigablement l'ἐπιστήμη ; encore faudrait-il examiner si, dans certains cas où l'ἐπιστήμη lui était inaccessible, il ne s'est pas contenté de la δόξα. Nous aurons du reste l'occasion de revenir sur ce point [1] ; mais nous tenons à dénoncer sans plus tarder l'abus de raisonnement commis par Teichmüller : malgré l'importance extrême que le philosophe accorde à la dialectique, il a fort bien pu prendre également au sérieux ce que, pour des motifs encore inconnus de nous, il expose d'une autre manière, c'est-à-dire sous la forme du mythe.

5. Les mythes servent à exposer les opinions concernant le monde du devenir. (Théorie de Deuschle, de Susemihl, de Fischer et de Forster). — Pour Platon, dit Deuschle, il n'y a

müller que si elle entraînait une altération de la doctrine même du philosophe, qui parlerait contre sa pensée intime pour mieux dominer les volontés. Or il n'en est rien. C'est en dehors de toute considération accessoire, et conformément aux principes généraux de sa morale que Platon traite la question sexuelle, se bornant à indiquer, chemin faisant, comment les règles strictes qu'il établit auraient le plus de chances d'être observées par tous, et — en manière de δεύτερος πλοῦς — comment il faudrait s'y prendre pour réduire au minimum les mauvais effets des infractions possibles. — Les mêmes remarques s'appliquent à un autre passage des *Lois*, où, après avoir démontré que la condition de l'injuste est toujours moins heureuse que celle du juste, Platon ajoute que, même si ce point n'était pas aussi certain qu'il l'est à la suite de cette démonstration, un législateur habile devrait néanmoins inculquer cette idée fausse aux jeunes gens, pour leur bien, car aucun mensonge ne saurait être plus utile à la vertu que celui-ci (*Legg.* 663 d-e). Or il est clair qu'en fait, Platon est profondément convaincu de la vérité de ce qu'il vient de dire et de ce qu'il a maintes fois affirmé et démontré ailleurs, notamment dans le *Gorgias*. Sa réserve, de pure forme, ne trahit pas le moindre doute, ni une intention de mensonge pieux ; mais elle a pour but de bien mettre en lumière l'efficacité morale et la valeur pragmatique qu'il faut reconnaître à sa thèse, en plus de sa vérité intrinsèque.

[1] Voir plus bas, p. 218 sq.

de science que du permanent. Sa philosophie est donc exclusivement une spéculation sur l'être (war wesentlich ontischer Art), incapable par nature d'expliquer le devenir. Toutefois, celui-ci ne pouvait être entièrement négligé ; force était d'en tenir compte, au moins pour autant qu'il est en rapport avec les idées. Or le mythe intervient précisément chaque fois qu'il y a un point de jonction entre l'être absolu et l'évolution de la γένεσις (ein Knotenpunkt... zwischen wahrhaft Seiendem... und einem Werdeprozess) ; car cette γένεσις, qui échappe nécessairement à la dialectique, est un objet de simple δόξα, mais en aucun cas d'ἐπιστήμη [1].

Il faut reconnaître à cette théorie une part de vérité. Platon lui-même n'a-t-il pas maintes fois, notamment dans le *Timée* [2], marqué avec toute la netteté désirable l'opposition des idées et des choses sensibles, de la science et de l'opinion ? Déjà dans le *Cratyle*, ne faisait-il pas sienne la doctrine d'Héraclite, en laissant entendre, il est vrai, que la moitié seulement de la réalité, et non la plus importante, est soumise à ce flux perpétuel qui empêche irrémédiablement toute connaissance précise [3] ? Mais quant au reste, l'explication de Deuschle et de ceux qui l'ont suivi nous paraît inacceptable pour deux raisons : d'abord elle ne peut convenir à peu près bien qu'à un seul mythe : le *Timée* ; ensuite, même si on la juge en fonction de ce mythe unique, elle est à tout le moins incomplète. Qu'est-ce en effet que le *Timée* ? Une théorie générale de la nature, une espèce de somme de ce que l'on savait à cette

[1] Deuschle, *Plat. Sprachphil.* p. 27-38, et *Plat. Mythen*, p. 3-11 ; Susemihl, *Plat. Phil.* I, p. 155, 228, 283-285 ; Fischer, *De mythis Plat.* p. 30-36 ; Forster, *Plat. Mythen.* Cf. Steinhart, *Einleitungen zu H. Müllers Uebersetzungen der plat. Werke*, Leipzig, 1850-1873, VI, p. 73 sq., 84-86 ; Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 113, 168 ; Lange, *Gesch. des Mater.* I, p. 58 sq. ; Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 7 [= *Et. de phil.* p. 52 sq.]. — La théorie de Deuschle est également admise, mais avec certaines réserves, par Gregoriades, Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 62-65, et par Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 581 et 582, n. 1.

[2] *Tim.* 27 d-29 d, 51 d-52 d. — Pour les autres dialogues, voir plus haut, p. 40, n. 6.

[3] *Crat.* 439 c-440 e.

époque en matière de physique, de biologie, de physiologie, de médecine, etc. Or, comme tout raisonnement sur le monde matériel se réduit, d'après les principes mêmes du platonisme, à une simple approximation, cette théorie n'est rien de plus qu'un εἰκὼς μῦθος, un exposé conjectural et vraisemblable dont la valeur ne saurait égaler celle de la dialectique. En ce sens, le dialogue est un mythe, et en ce sens également, Deuschle, paraphrasant les propres déclarations du philosophe, l'a correctement interprété [1].

Mais le *Timée* n'est pas que cela ; c'est encore une cosmologie, et par là aussi il est certainement mythique, bien qu'il soit fort difficile de déterminer le caractère exact de ce mythe. Si Platon avait réellement voulu rechercher l'origine de l'univers, et en exposer la création ou plutôt l'organisation par le démiurge, Deuschle serait fondé à prétendre que le récit mythique s'imposait de toute nécessité à un philosophe pour qui le devenir n'est pas scientifiquement connaissable. Si au contraire, comme nous en sommes persuadé et comme nous tenterons de le démontrer plus loin [2], cette histoire de la naissance du monde est purement fictive et tient lieu d'une analyse des éléments constitutifs du réel, il s'ensuit que l'auteur du *Timée* a délibérément choisi la forme du mythe, et que nous devons justifier son choix d'une tout autre manière [3].

[1] Deuschle, *Plat. Sprachphil.* p. 43 ; *Plat. Mythen*, p. 11.

[2] Voir plus bas, p. 199-209.

[3] Chose étrange, Deuschle semble se rattacher comme nous à cette seconde interprétation de la cosmologie du *Timée*, puisqu'il parle d'un « scheinbarer Werdensprozess », et remarque judicieusement que : « das Nacheinander der Entwickelung ist nur ein Nacheinander der unterschiedenen Bestimmungen » (*Plat. Sprachphil.* p. 43). Mais alors, si cette genèse est purement apparente, et si la succession chronologique n'est que la simple image d'une coordination logique, il s'ensuit que le mythe du démiurge organisant l'univers est, non pas, comme le prétend Deuschle, un moyen de rendre compte tant bien que mal du devenir, mais une forme de démonstration volontairement préférée par l'auteur à l'exposé analytique. — La même remarque s'applique à l'onomatothète du *Cratyle*, dont il serait superflu de parler plus longuement ici, parce qu'il a été déjà l'objet d'une discussion approfondie (voir plus haut, p. 53-57), et que nous aurons l'occasion d'y revenir (voir plus bas, p. 190 sq.). Deuschle a parfaitement raison de le considérer comme mythique (*Plat. Sprachphil.* p. 44-51 ; *Plat. Mythen*, p. 16 sq.), mais en reconnaissant que Platon n'a pas cherché à résoudre le problème de l'origine du langage (*Plat. Sprachphil.* p. 49 ; *Plat. Mythen*, p. 17), il ruine à son insu sa propre théorie ; car là encore, il ne s'agit pas d'un véritable devenir imposant au philosophe l'emploi du mythe, mais d'un simple procédé d'exposition du sujet. — Quant au dieu créateur des idées au livre X de la *République*, que Deuschle regarde à tort comme un mythe (*Plat. Sprachphil.* p. 39), nous avons déjà montré que Platon ne l'introduit qu'à titre de métaphore dans sa critique de la poésie, et nullement pour justifier l'existence des idées (voir plus haut, p. 105 sq.).

Mais l'insuffisance de cette théorie est surtout manifeste lorsqu'on veut l'appliquer de force aux autres mythes [1], notamment à ceux qui ont l'âme pour objet [2]. Certes, l'âme individuelle n'est pas immuable comme l'idée ; elle participe en quelque mesure à la γένεσις, puisqu'elle est susceptible d'altération et que son existence se déroule dans le temps [3]. Toutefois, bien qu'en fait la psychologie platonicienne soit partiellement mythique, elle ne l'est pas, à notre avis, pour les mêmes motifs que la physique du *Timée*. Si tel était le cas, Platon l'aurait dit aussi clairement qu'à propos de ses conjectures sur la matière. Or l'embarras qu'il trahit chaque fois qu'il essaie de déterminer la constitution de l'âme ou de se représenter sa destinée, cet embarras, disons-nous, l'on sent bien qu'il n'est point imputable à des principes épistémologiques — puisque tout autre philosophe l'éprouverait pareillement — mais au mystère dont s'enveloppent ces problèmes, et que la raison humaine ne saurait entièrement percer [4].

[1] Cf. Gregoriades, Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 58-65 ; Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 582, n. 1. — Notons qu'il y a certains mythes que Deuschle passe entièrement sous silence, p. ex. celui d'Aristophane dans le *Banquet*, la légende de l'Atlantide, etc.

[2] Deuschle, *Plat. Sprachphil.* p. 39-43 ; *Plat. Mythen*, p. 10, 17-37.

[3] En fait, l'âme occupe, d'après Platon, une place à part et intermédiaire entre les deux mondes intelligible et sensible. Bien que distincte de l'idée, elle n'est pas visible comme la matière ; et si, d'autre part, elle est sujette au devenir, sa participation très étroite aux idées lui vaut l'immortalité (voir plus haut, p. 128 et n. 1). C'est dire que du point de vue platonicien, il n'existait aucune nécessité *a priori* pour que la théorie de l'âme fût mythique au même titre que la théorie de la nature matérielle.

[4] Sur les fausses interprétations que Deuschle donne de la réminiscence dans le *Phédon*, de la tripartition dans le *Phèdre* et de la preuve de l'immortalité du *Phèdre*, voir plus haut, p. 75, n. 3 ; 81, n. 2 ; 137, n. 3.

Nous ne pouvons pas souscrire davantage à l'interprétation que Deuschle donne des mythes du *Politique* et du *Banquet* [1]. Dans le premier, Platon se préoccupe tout aussi peu de l'origine de l'Etat [2] que de l'origine du monde dans le *Timée* ; et puisqu'il déclare lui-même que son seul but est d'éclairer par un exemple le défaut de la première définition du politique, ce serait commettre une erreur inexcusable que de prendre la légende du règne de Cronos et du renversement universel pour une hypothèse historique relative au lointain passé de l'humanité. Quant au récit de la naissance d'Erôs, il inflige un éclatant démenti à la théorie du mythe nécessaire. Qu'y a-t-il, en effet, de moins « nécessaire » que cette fable où Diotime se borne à exprimer de nouveau, sous une forme figurée, ce qu'elle vient d'énoncer en termes conceptuels à la suite d'une discussion dialectique avec Socrate, à savoir la nature intermédiaire ou « démoniaque » de l'amour ? Deuschle, qui semble s'être parfaitement rendu compte de la difficulté, prétend, il est vrai, que le mythe d'Erôs n'est pas la répétition pure et simple de ce qui précède. Il aurait pour but de compléter la recherche dialectique en traitant le sujet du point de vue du devenir, c'est-à-dire en montrant comment l'amour, considéré jusqu'alors dans son essence abstraite, se particularise et revêt des aspects très divers selon le degré de développement de chaque individu [3]. Mais cette explication embarrassée ne saurait masquer ces deux faits évidents : d'une part le mythe de Diotime n'est rien moins qu'indispensable, puisque la doctrine illustrée par cette sorte d'allégorie en action coïncide de tout point avec celle que Platon a *déjà* exposée d'une façon purement analytique ; d'autre part — et cette seconde constatation est le corollaire de la première — la naissance d'un

[1] De même Gregoriades et Zeller, *loc. cit.*

[2] Deuschle, *Plat. Sprachphil.* p. 43 sq. ; *Plat. Mythen*, p. 11. — Sur notre interprétation du mythe du *Politique*, voir plus bas, p. 185-189.

[3] Deuschle, *Plat. Mythen*, p. 11-14. De même Susemihl, *Plat. Phil.* I, p. 388-400. — Sur notre interprétation du mythe du *Banquet*, voir plus bas, p. 198.

dieu personnifiant l'amour ne correspond pas à un véritable devenir, ce n'est que la traduction symbolique d'une définition de concepts. Ainsi se confirme ce que nous déclarions tout à l'heure : limitée au seul cas où le philosophe ait réellement spéculé sur la γένεσις comme telle, c'est-à-dire à la physique du *Timée*, la théorie de Deuschle est juste ; mais elle n'est applicable à aucun des autres mythes platoniciens.

CHAPITRE II

Même si les différentes théories que nous venons d'examiner n'étaient pas ruineuses dans leur principe, elles pécheraient à tout le moins par étroitesse. Car nous n'en avons pas trouvé une seule qui soit valable pour la totalité des mythes. Elles expliquent tant bien que mal certains d'entre eux ; et quant aux autres, elles les ignorent, ou en dénaturent le sens afin de les soumettre par force à la loi commune. Cet échec général nous apparaît comme la preuve indirecte de ce que nous laissions pressentir dès les premières pages de ce livre, à savoir que les mythes platoniciens ne sont pas réductibles à une formule unique [1].

Mais leur diversité duement reconnue, encore faut-il les grouper par familles, et déterminer les types auxquels ils appartiennent. Or, bien que les tentatives de classification n'aient pas manqué jusqu'à ce jour, aucune d'elles ne saurait nous satisfaire. Il est absurde, par exemple, de répartir, comme l'a proposé FISCHER, les mythes en deux catégories, les uns poétiques, les autres philosophiques [2]. Car tous les mythes platoniciens recèlent un élément de poésie ; et ils ont tous aussi un contenu spéculatif, sauf peut-être la fable

[1] C'est ce que GREGORIADES (Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 5, 65) et WINDELBAND (*Platon*, p. 122) ont eu déjà le mérite de reconnaître.

[2] FISCHER, *De mythis Plat.* p. 39-43. D'après Fischer, la seconde catégorie se subdivise à son tour en mythes dialectiques (ontologiques et méthodiques), physiques (cosmologiques et psychologiques), éthico-politiques. Il est à peine besoin de dire qu'un tel morcellement des mythes est oiseux, et d'ailleurs impraticable, parce que nombre de ceux-ci devraient logiquement être classés à la fois sous plusieurs rubriques différentes.

des cigales et celle de Gygès [1]. A vrai dire, leur portée philosophique est très inégale ; et c'est pourquoi GREGORIADES n'a point tout à fait tort de distinguer des mythes ordinaires (κοινοὶ μῦθοι), c'est-à-dire les simples apologues (παραδείγματα), comme ceux des cigales, de Theuth et de l'anneau de Gygès ; des mythes proprement philosophiques (κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικοί), à savoir le *Timée* et les visions eschatologiques ; enfin une troisième espèce intermédiaire (μέσοι) comprenant les mythes du *Politique*, de l'âge de Cronos, du *Protagoras*, du *Banquet* et de l'Atlantide [2]. Mais cette classification n'en est pas moins assez artificielle, et surtout elle ne saurait être d'aucun secours pour l'exégèse. On peut adresser les mêmes reproches à tous ceux qui groupent les mythes d'après leur forme ou leur objet, comme JAHN (mythes théologiques, psychologiques, cosmogoniques, physiques) [3], COUTURAT (mythi de amore, de inferis, physici et politici mythi, mythi minores et allegoriæ) [4], et tout récemment encore WILLI, lequel discerne, selon un critérium qui nous échappe, quatre types se succédant plus ou moins dans l'ordre chronologique : 1° *der künstlerische Mythos* (mythes du *Protagoras*, de Gygès, des cigales, de Theuth, du *Politique*) ; 2° *der Endmythos* (mythes du *Gorgias*, du

[1] Fischer considère comme purement poétiques et comme dépourvus de toute valeur doctrinale, non seulement les fables des cigales et de Gygès, mais encore les mythes de Theuth, du *Protagoras* et d'Aristophane !

[2] GREGORIADES, Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 5-28, et spécialement 5 sq. — WINDELBAND (*loc. cit.*) distingue de même des contes à la manière d'Hérodote, tel le mythe de Theuth ; des fables allégoriques, comme les mythes des trois races d'hommes, des cigales et d'Aristophane ; enfin les mythes proprement dits. Et WESTCOTT (*The myths of Pl.* Contemp. rev. 2, 1866, p. 201-204) sépare avec raison des mythes proprement philosophiques relatifs à l'univers et à l'âme, les récits allégoriques et les légendes populaires, comme les mythes de la naissance d'Erôs, d'Aristophane, du *Protagoras* et des trois races d'hommes. Cf. aussi BRÉHIER, *Hist. de la phil.* I, 1, p. 107-109.

[3] JAHN, *Dissert. Plat.* p. 31-33. — Une classification de ce genre se trouve déjà chez le philosophe néoplatonicien SALLUSTE (*De mundo*, 4, Mullach, *Fragm. phil. Gr.* III, p. 32), qui divise les mythes en θεολογικοί, φυσικοί, ψυχικοί, ὑλικοί.

[4] COUTURAT, *De Plat. mythis*, p. 13-54.

Phédon, de la *République*, etc.) ; 3° *der Gleichnismythos* (mythes de Diotime et du *Phèdre*, allégorie de la caverne, etc.) ; 4° *der dialektikvertretende Mythos* (*Timée*, *Critias*, *Lois*, etc.) [1].

A notre avis, un bon groupement des mythes n'est réalisable qu'aux deux conditions suivantes : il doit être aussi peu arbitraire, aussi rationnel que possible ; ensuite il doit viser, non pas à satisfaire un simple et puéril plaisir de classer, mais à aider efficacement l'interprétation. Pour obtenir ce double résultat, il faut considérer la place des mythes dans l'économie de l'enseignement platonicien, le *rôle* qu'ils jouent par rapport à l'ensemble de la doctrine et à l'exposé dialectique, plutôt que des particularités de fond ou de forme, dont aucune ne permet une discrimination rigoureuse. En d'autres termes, les critères choisis ne seront pas formels, comme ceux de tous nos prédécesseurs, mais *fonctionnels*. Conformément à ces principes, nous distinguons trois espèces de mythes : 1° LES MYTHES ALLÉGORIQUES ; 2° LES MYTHES GÉNÉTIQUES ; 3° LES MYTHES PARASCIENTIFIQUES. Avant de passer à l'examen détaillé de ces trois groupes, nous tenons à rappeler qu'une classification parfaite est presque toujours un idéal inaccessible, parce que la complexité du réel ne s'insère pas sans résistance dans les cadres rigides des distinctions logiques. Bonne ou mauvaise, notre répartition a donc pour seul but de rendre plus commode et plus claire l'étude qui va suivre. Mais elle ne prétend pas à une valeur absolue, et surtout elle ne doit point faire croire à des différences

[1] WILLI, *Plat. Mythopoiie*, p. 43, 45-52, 63-95. — Signalons encore que, sans procéder à une classification proprement dite, STEWART (*Myths of Pl.* p. 74-76, 173, 200 sq., 209 sq., 451) distingue des mythes eschatologiques (mythes du *Phédon*, du *Gorgias*, de la *République*), étiologiques (mythes du *Politique*, du *Protagoras*, du *Phèdre*, d'Aristophane, de Diotime, etc. ; *Timée*), politiques (mythes de l'Atlantide et des trois races d'hommes) ; et FRIEDLÄNDER (*Platon*, I, p. 203, 207, 209, 213, 218 sq., 228, 239, 240) discerne une évolution du mythe platonicien, qu'il scinde en trois stades (Stufen) : 1° mythes du *Protagoras*, d'Aristophane, etc. ; 2° mythes de Diotime, du *Gorgias*, du *Phédon*, de la *République*, etc. ; 3° mythes du *Phèdre* et du *Politique*, *Timée*, *Critias*, etc.

radicales entre les mythes. Car, si ces derniers ont chacun un caractère dominant qui justifie leur attribution à une classe déterminée, ils se rapprochent souvent beaucoup des autres types par tel ou tel aspect particulier.

* * *

1. Mythes allégoriques. (Mythes du Protagoras, des cigales, de Theuth, de Gygès et du Politique [1]). — Les mythes de cette espèce jouent simplement le rôle d'apologues ou d'allégories [2]. En général, leur interprétation est si facile qu'elle n'exige pas de longs développements. La FABLE DES CIGALES, par exemple, n'est, dans la bouche de Socrate,

[1] Voir liste de la p. 29, nos 1-5. — On pourrait également considérer comme allégoriques les mythes des trois races d'hommes, d'Aristophane et de la naissance d'Erôs, que nous avons toutefois classés dans un autre groupe, pour une raison qui sera indiquée en temps voulu (voir plus bas, p. 196-198).

[2] Sur la distinction entre le mythe, plus ou moins allégorique, et l'allégorie proprement dite, voir plus haut, p. 101-105. — C'est à cette espèce de mythes — les allégoriques — que convient particulièrement la définition bien connue du mythe : Μῦθός ἐστι λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν — définition dont on retrouve la formule presque identique chez PLUTARQUE (*De glor. Athen.* 4, 348 a ; cf. *De Is. et Os.* 58, 374 e), OLYMPIODORE (*In Plat. Gorg. schol.* 184, Jahn, N. Jahrb. für Philol. Suppl.-Bd. 14, 1848, p. 528), APHTHONIUS (*Progymn.* 1, Spengel, *Rhet. Gr.* Leipzig, 1854, t. II, p. 21), THÉON (*Progymn.* 3, Spengel, *Rhet. Gr.* t. II, p. 72), SUIDAS (s. v. « Μῦθος »), et qui a pour origine les considérations sur les mythes, au livre III de la *République*, notamment ceci : Τοῦτο [sc. οἱ μῦθοι] δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδός, ἔνι δὲ καὶ ἀλήθη (*Rep.* 377 a ; cf. *Crat.* 408 c). — Bien qu'il se servît de mythes en guise d'allégories, Platon désapprouvait la rationalisation et l'interprétation allégorique des mythes (cf. *Rep.* 378 d ; *Phaedr.* 229 b-230 a), telle qu'elle était pratiquée, surtout à propos d'Homère, à la fin du VIe siècle par Hécatée de Milet, Théagénès de Rhégium (Diels, *Vors.* II, p. 205 sq.), au Ve siècle par Anaxagore (Diog. Laert. II, 11), Métrodore de Lampsaque (Diog. Laert. II, 11 ; Diels, *Vors.* I, p. 414 ; Plat. *Io*, 530 b-e), Stésimbrote de Thasos (Xenoph. *Conv.* III, 6), Démocrite (Diels, *Vors.* B, fr. 1 b et 2), les sophistes (notamment Protagoras et Prodicus ; voir plus bas, p. 231, n. 5 et 232, n. 1), enfin au IVe siècle par Antisthène (Diog. Laert. VI, 17 sq.) et plus tard par les cyniques et les stoïciens. De fait, il ne s'y est livré lui-même qu'une seule fois, à propos du mythe de Dionysos (*Legg.* 672 a-d), car l'on ne saurait, bien entendu, lui attribuer personnellement les procédés analogues qu'il prête à Phèdre et à Pausanias dans le *Banquet* (*Conv.* 178 a-c, 181 a-c), et à Protagoras dans le dialogue de ce nom (voir plus bas, p. 182-185).

qu'une façon poétique de mettre le jeune Phèdre en garde contre la paresse d'esprit [1] ; et qui hésiterait à reconnaître l'HISTORIETTE DE THEUTH pour une fiction ingénieuse par laquelle Platon prête à un roi égyptien son propre dédain des livres, et incrimine ceux-ci dans la personne même de l'inventeur de l'alphabet ?

Pareillement, l'ANNEAU MAGIQUE DE GYGÈS est un heureux symbole de cette impunité absolue qui, telle une pierre de touche, nous permettrait de dire si l'homme est juste par vertu désintéressée ou par la crainte des châtiments. D'ailleurs ce mythe, et plus encore celui du *Protagoras* sont en quelque sorte non platoniciens, d'abord parce qu'ils ne sont racontés ni l'un ni l'autre par le porte-parole de l'auteur, ensuite et surtout parce qu'ils n'expriment pas l'opinion de ce dernier [2]. Glaucon est, à vrai dire, un disciple de Socrate, et s'il se fait délibérément l'avocat d'une thèse à laquelle il ne demanderait du reste pas mieux que de renoncer [3], c'est seulement pour faire rebondir la discussion. Mais cette thèse, dont la *République* et le *Gorgias* nous apportent la réfutation victorieuse, est un écho de l'enseignement des sophistes [4].

Quant à la LÉGENDE DE PROMÉTHÉE ET D'EPIMÉTHÉE, elle a pour narrateur un adversaire de Socrate, et pour moralité une conception de la vertu que, quoi qu'on en ait dit, Platon désap-

[1] Remarquons que les cigales, qui sont nées de la métamorphose d'hommes amis des Muses, et qui vivent sans boire ni manger, peuvent être prises pour symbole du philosophe décrit dans le *Phédon*, la *République* et le *Théétète*, c'est-à-dire de l'homme qui réduit au minimum les besoins de son corps, parce qu'il est réellement φιλόσοφος, et non pas φιλοσώματος comme le vulgaire (*Phaed.* 68 b-c, 82 b-c), et qui est en outre φιλόμουσος, puisque la philosophie est une μουσική (*Phaed.* 61 a ; *Phaedr.* 259 d).

[2] Parmi tous les autres mythes des dialogues, il n'y a que celui des hommes doubles, dans le *Banquet*, dont le narrateur ne soit ni Socrate, ni quelque autre porte-parole attitré de Platon, comme l'Étranger éléate, Timée, etc. Néanmoins, et avec une seule réserve, la fable d'Aristophane mérite pleinement d'être tenue pour platonicienne. A ce sujet, voir plus bas, p. 197, n. 1.

[3] *Rep.* 358 c-d, 361 e.

[4] Cf. J. ADAM, *Rep. of Pl.* I, p. 25, 68 sq.

prouve certainement [1]. Mieux que cela : elle paraît être, non pas un simple pastiche de la manière du sophiste, donc un discours entièrement fictif, dans son fond comme dans sa forme, mais la transcription plus ou moins littérale d'une fable dont le Protagoras historique avait réellement fait usage [2]. De toute façon ce morceau n'a pas le cachet platonicien, ce qui est du reste fort naturel puisque l'auteur du dialogue, dont nul n'ignore le respect scrupuleux de la vraisemblance dramatique, nous le donne pour un échantillon de l'éloquence du sophiste [3]. Plus spécieux que convaincant, il ne révèle à

[1] On sait que les interprétations du *Protagoras* sont extrêmement diverses, et qu'en particulier GERCKE (*Eine Niederlage des Sokrates*, N. Jahrb. für das class. Alt. 41, 1918, p. 145-191), qui croit y voir une « défaite de Socrate », refuse de considérer celui-ci comme le porte-parole de Platon. Or, à notre avis, le véritable sens de l'ouvrage est tout autre. D'une part Socrate ne se contredit nullement, quoi qu'en disent GERCKE et WILAMOWITZ (*Platon*, I, p. 145, 148 sq.), car la vertu dont il nie d'abord, comme dans le *Ménon*, qu'elle puisse s'enseigner, n'est pas cette science qu'il caractérise à la fin de la discussion, soit la vertu philosophique, mais la δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή (*Phaed.* 68 b-69 d, 82 a-b ; *Rep.* 430 c, 500 d, 619 c), la vertu vulgaire fondée sur l'opinion. D'autre part, on ne peut raisonnablement supposer que l'auteur approuve, fût-ce tacitement, aucune des idées soutenues par le sophiste, entre autres sa prétention d'enseigner, de la façon la plus superficielle, une sagesse dont il n'a pas une notion claire, et qui, au reste, mérite moins le nom de vertu que d'habileté purement pratique. Le vaincu, c'est donc Protagoras, et non pas Socrate. Cf. RAEDER, *Platon*, p. 108, 110 ; TAYLOR, *Plato*, p. 238, 262.

[2] Dans une étude très fouillée, DICKERMAN (*De argum. ap. Xenoph. Plat. Aristotel.* p. 48-90) a rendu cette hypothèse, sinon certaine, du moins très vraisemblable. Cf. aussi J. ADAM, *Pl. Prot.* p. XXI ; ZELLER, *Pl. Mittheilungen über frühere und gleichzeitige Philosophen*, Arch. für Gesch. der Phil. 5, 1892, p. 175-177 [= *Kl. Schr.* II, p. 11-13], et *Phil. der Gr.* I, 2, p. 1386, n. 4 [= 5e éd. p. 1120]. Le mythe se trouvait peut-être dans un ouvrage intitulé Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως — Au contraire, GOMPERZ (*Gr. Denker*, II, p. 252) pense plutôt à un pastiche, et FRIEDLÄNDER (*Platon*, I, p. 203, n. 1) regarde cette fable comme beaucoup plus platonicienne que protagoréenne. Quant à JOËL (*Sokr.* I, p. 548 sq., et II, 1, p. 466-474), il admet bien que le mythe n'est pas de l'invention de Platon, mais à son ordinaire, il suppose sans raison suffisante que l'auteur en est Antisthène, dont le finalisme est raillé par son rival sous le masque de Protagoras.

[3] Chose curieuse, certains critiques ont jugé ce mythe d'une façon diamétralement opposée. Ainsi GROTE (*Plato*, II, p. 45-47) y voit, sinon le meilleur, du moins l'un des meilleurs mythes platoniciens ; SUSEMIHL (*Plat. Phil.* I

l'analyse, comme l'a remarqué Gomperz [1], qu'un tissu de pensées obscures et contradictoires. Aussi n'est-ce point en raisons de ses qualités propres qu'il nous intéresse, mais parce qu'il nous permet de mieux saisir, par contraste, le caractère distinctif des véritables mythes de Platon. En effet, Protagoras regarde le μῦθος et le λόγος comme deux façons équivalentes de traiter un sujet quelconque. Au début de son discours, n'offre-t-il pas à ses auditeurs de choisir l'un ou l'autre [2] ? Et, sa narration terminée, n'ajoute-t-il pas aussitôt : « *De la sorte, et pour les raisons que je viens d'indiquer*, il est naturel que les Athéniens, comme d'ailleurs les autres peuples,... lorsqu'ils délibèrent sur la vertu politique,... laissent à chacun le droit d'exprimer son avis, parce que tout homme doit être doué de cette vertu, sans quoi la société n'existerait pas. *Telle est l'explication* de leur conduite [3]. » Comme si un épisode mythologique suffisait à justifier n'importe quelle opinion ! La fable de Gygès a, elle aussi, pour thème une théorie chère aux sophistes, mais du moins elle ne sert qu'à illustrer la pensée ; tandis qu'ici, le récit fabuleux tente de se faire passer induement pour une preuve [4].

p. 64 sq.) le place sur le même pied que tous les autres, auxquels il le compare comme s'il exprimait réellement la pensée de Platon (p. 88, 103 sq., 285, 321), et le tient, en outre, pour le véritable *Grundmythos* (p. 65) ; enfin Stewart (*Myths of Pl.* p. 220-228) prétend que c'est, non pas « a mere sophistic apologue », mais bien « a true Platonic myth », et sans aller jusque là, Friedländer (*Platon*, I, p. 204-206) n'en plaide pas moins en sa faveur.

[1] Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 251 sq.

[2] *Prot.* 320 c.

[3] *Prot.* 322 d-323 a.

[4] Autrement dit, ce mythe n'est pas purement allégorique. Il le serait si, comme par exemple la fable de la naissance d'Erôs dans le *Banquet*, il ne visait qu'à exprimer sous une forme sensible une théorie préalablement démontrée ou admise *a priori* pour vraie. Mais en fait, la légende de Prométhée veut être plus qu'une simple image, puisque Protagoras paraît croire qu'elle vient *à l'appui* de sa conception de la vertu politique comme faculté innée. Ajoutons que, dans le *Banquet*, Phèdre commet la même erreur. Voulant louer l'Amour, il déclare : C'est un grand dieu, le plus ancien des dieux, et la preuve (τεκμήριον δὲ τούτου), c'est que personne, ni parmi les prosateurs, ni parmi les poètes ne lui attribue des parents (*Conv.* 178 a-c).

Le conte de Protagoras, et en général le mythe sophistique vise donc plus à éblouir l'auditeur qu'à l'instruire ; c'est un tour de passe-passe, un expédient commode — trop commode — pour esquiver les difficultés d'une démonstration. Platon, au contraire, n'a garde d'employer un apologue *en guise d'argument*, car il estime, avec Socrate, que la dialectique seule peut être ouvrière de vérité [1]. La fable des cigales, par exemple, n'est qu'un bref interlude sans portée philosophique ; celle de Theuth fournit simplement un cadre légendaire à l'exposé de la doctrine ; celle du *Politique*, dont nous allons parler, se surajoute au raisonnement, et le traduit en termes concrets, mais ne le constitue d'aucune manière. Quant aux mythes du deuxième et du troisième groupe, nous verrons plus loin que la fonction des uns est également toute différente de celle du présent apologue, et que, si les autres suppléent, il est vrai, une recherche dialectique, cette substitution du μῦθος au λόγος n'a lieu, du moins, qu'en cas de nécessité. Or il saute aux yeux que, dans le dialogue qui porte son nom, Protagoras ne saurait exciper d'une pareille excuse, parce que l'objet de son débat avec Socrate n'est pas de ceux qui, par leur nature, sont placés hors des limites de la connaissance scientifique.

Parmi les mythes du premier groupe, la fable du Politique est la seule qui puisse prêter à contestation. D'anciens commentateurs, tels que Socher, Schaarschmidt et Huit, ont pris au sérieux l'alternance des deux mouvements opposés de l'univers, et cette doctrine leur a paru si étrange, si peu conforme à l'ensemble de la philosophie platonicienne, qu'ils en ont tiré argument contre l'authenticité du dialogue. Mais il n'est que de lire le passage avec soin, et surtout de le replacer dans son cadre pour s'apercevoir qu'une interprétation

[1] Cf. Dümmler, *Akad.* p. 95 : « Es ist eine Neuerung Platons, dass er nur, wenn der dialektische Beweis abgeschlossen ist, zum Mythos greift, während Antisthenes seine grossartigen Bilder an Stelle von Beweisen gebraucht zu haben scheint, wie ja auch Protagoras im Mythos die Wahrheit zu geben beabsichtigt ».

littérale méconnaît le véritable dessein de l'auteur. De toute évidence, en effet, ce dernier ne croit, pas plus ici que dans les *Lois*, à la réalité historique de l'âge d'or. Eussions-nous le moindre doute sur ce point que l'ironie visible dont est assaisonné son récit suffirait à le dissiper [1]. Or, si le tableau du règne de Cronos est purement fictif, les événements extraordinaires qui ont marqué la fin de ce règne et le début du nôtre doivent l'être également. Platon n'a donc en tout cas pas l'intention d'exposer, fût-ce sous le voile du mythe, une théorie physique ou astronomique, ainsi qu'il le fera plus tard dans le *Timée*.

De même, Deuschle et Stewart se sont fourvoyés en interprétant cette fable comme une explication mythique de l'origine de l'Etat [2] ou de l'origine du mal [3], car le problème en litige n'est ni d'ordre historique, ni d'ordre métaphysique. Cherchant à définir le chef d'Etat, l'Etranger et le jeune Socrate ont répondu d'abord : c'est un pasteur d'hommes. Or cette analogie est inexacte. Sous le règne de Saturne, lorsque les hommes, encore ignorants de toute civilisation et de toute organisation sociale, vivaient comme des animaux paisibles sur une terre plus féconde que la nôtre, les divinités qui en avaient la garde étaient véritablement les bergers de ce bétail humain. Aujourd'hui, en revanche, les conducteurs de peuples ne méritent pas un si beau titre ; ce ne sont que des mortels gouvernant d'autres mortels [4].

Le seul but de Platon, c'est donc — il le dit d'ailleurs expressément [5] — de corriger une définition. Mais, au lieu de procéder comme d'ordinaire, en opposant *in abstracto* deux concepts du politique, l'un faux et l'autre juste, il a

[1] Cf. *Polit.* 271 b, 272 d.

[2] Deuschle, *Plat. Sprachphil.* p. 43 sq. — Puisque le mythe ne joue pas le rôle que lui prête Deuschle, il s'ensuit qu'il n'est rien moins que « nécessaire ». C'est, comme nous allons voir, une simple fable allégorique, que Platon aurait fort bien pu remplacer par une discussion purement conceptuelle.

[3] Stewart, *Myths of Pl.* p. 198, 201 sq.

[4] *Polit.* 268 b-c, 275 b-c.

[5] *Polit.* 268 e, 269 c, 273 e, 274 e-275 c.

préféré, en l'occurrence, recourir à un mythe allégorique, qui donne à ces concepts un substratum sensible [1] ; qui, de plus, les présente comme deux moments successifs de l'histoire universelle. Succession imaginaire, bien entendu, et en quelque sorte schématique, car, de fait, Dieu et la nature physique (σῶμα), c'est-à-dire la finalité et la nécessité [2], sont deux facteurs complémentaires l'un de l'autre, dont l'action est perpétuellement simultanée [3]. Par suite, l'âge d'or n'a jamais existé, ou plutôt il existe de tout temps dans la mesure où le monde sensible est soumis à des lois intelligibles ; et, à son tour, l'univers dans lequel nous vivons n'est, ni ne saurait être complètement livré à lui-même, soit au jeu brutal et désordonné des forces matérielles. En d'autres termes, reléguer le pasteur d'hommes dans une préhistoire légendaire, c'est dire très clairement que la première définition du *Politique* est vicieuse, qu'aucun chef d'Etat *réel* n'est assimilable à un berger [4], enfin que nous sommes jusqu'à un certain

[1] En d'autres termes, ce mythe est un παράδειγμα (*Polit.* 277 b), et Platon explique un peu plus loin (277 d-278 e) ce qu'il entend par là. De même, dit-il, que les enfants reconnaissent plus aisément les lettres dans les syllabes qui leur sont déjà familières, et arrivent peu à peu, par comparaison, à déchiffrer les autres, de même, dans les problèmes obscurs, un exemple concret, choisi à bon escient en raison de son analogie avec tel ou tel concept, en facilite l'étude, et permet à l'esprit de s'en former une notion exacte (278 c : ἀληθὴς δόξα, qui n'a pas, ici, son sens technique d' « opinion » opposée à la « science »). C'est dans ce dessein que Platon recourt à la présente fable (286 b), qu'il compare ensuite l'art du politique à celui du tisserand (279 a-c, 285 c-287 b), enfin que, dans le *Sophiste* déjà, il s'était aidé d'images sensibles (*Polit.* 285 e : αἰσθηταὶ ὁμοιότητες), telles que le pêcheur à la ligne, etc. (*Soph.* 218 c-219 a). Cf. aussi *Legg.* 905 e. — Dans le même sens, Aristote (*Parva natur. De memor.* 1, 449 b 31) dit : νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος. Cf. aussi Aristotel. *De an.* III, 7, 431 a 16, et 8, 432 a 8 ; [Aristotel.] *Magn. moral.* I, 1, 1183 a 26 ; Olympiod. *In Plat. Gorg. schol.* 185, Jahn, N. Jahrb. für Philol. Suppl.-Bd. 14, 1848, p. 529 ; Procl. *In Plat. Remp. comment.* Kroll, II, p. 107, l. 14-p. 108, l. 16.

[2] Ou encore le monde des idées et celui du devenir (cf. *Polit.* 269 d-e), le Même et l'Autre du *Timée*.

[3] Cf. Susemihl, *Plat. Phil.* I, p. 317 sq., 320, et II, 1, p. 311 sq. ; Friedländer, *Platon*, I, p. 236-238.

[4] *Polit.* 275 b-c. — De même, dans *Legg.* IV, 713 a-714 a, le règne de Cronos symbolise l'*idéal* politique dont les gouvernements réels doivent s'approcher le plus possible.

point maîtres de notre destinée, et responsables de nos actes, sans être toutefois entièrement privés de la protection du pasteur divin (θεῖος νομεύς). Car Platon n'entend pas mettre en doute la providence à laquelle il croit au contraire fermement [1] ; mais il estime avec raison que la félicité toute animale de l'âge d'or n'est ni possible ni souhaitable, et que la vie somnolente d'un troupeau, fût-ce sous la houlette des dieux en personne, est indigne de l'humanité [2].

Tel est le sens général du mythe [3]. Quant aux détails, ils sont non seulement de pure fantaisie, mais encore dépourvus de signification allégorique. De son propre aveu, Platon a écrit un badinage (παιδιά) [4] qui, tout en faisant progresser la discussion, interrompt l'exercice dialectique comme pour procurer quelque délassement (ἀνάπαυλα) [5] à l'esprit du lecteur. Gardons-nous donc de prendre au pied de la lettre le changement périodique de la direction du monde tour à tour gouverné et abandonné par Dieu [6], ou l'évolution à

[1] *Polit.* 275 b. Cf. *Phaed.* 62 b-c (où les dieux sont également assimilés à des bergers, et non à des geôliers, comme on le croit généralement ; à ce sujet, voir plus haut, p. 58, n. 1) ; *Legg.* 899 d-907 b.

[2] Si les nourrissons de Saturne, dit ironiquement Platon, mettaient leur loisir à profit pour étudier la philosophie, il faut convenir qu'ils étaient mille fois plus heureux que nous ; mais si — comme c'était évidemment le cas — ils ne pensaient qu'à se gorger de nourriture et de boisson, leur sort n'a rien d'enviable (*Polit.* 272 b-d). Voir aussi plus haut, p. 52, n. 4, sur la « cité des pourceaux ».

[3] Cf. Campbell, *Polit. of Pl.* p. xxviii-xxx, xxxv-xxxvii ; Apelt, *Plat. Aufs.* p. 84-87, et *Pl. Dial.* Polit. p. 8 sq., et n. 36, 48 ; Taylor, *Plato*, p. 395-398. — Friedländer (*Platon*, I, p. 237, n. 1 et 238 sq.) interprète le mythe un peu différemment.

[4] *Polit.* 268 d.

[5] Cf. *Phil.* 30 e.

[6] Une des particularités les plus remarquables du mythe du *Politique*, c'est qu'il présente l'âge d'or comme appartenant, relativement à l'âge actuel, aussi bien à l'avenir qu'au passé. Quoique la mythologie courante et même le livre IV des *Lois* ne fassent aucune allusion à un changement futur en sens inverse (sur Hésiode, cependant, voir plus bas, p. 243 sq.), celui-ci ne pouvait surprendre beaucoup les contemporains de l'auteur, car la notion du retour éternel a toujours été familière aux Grecs (à ce sujet, cf. J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 302-305, et voir plus bas, p. 242, n. 1 et 2), et Platon lui-même croyait au perpétuel recommencement de l'évolution, soit des âmes, soit de l'univers entier (cf. la période de 10.000 ans dans le mythe

rebours des animaux durant l'âge d'or. Manifestement, l'auteur se complaît à son récit que, non sans feindre de s'en excuser [1], il développe bien au delà du strict nécessaire. Remarquons toutefois qu'il le met en harmonie, autant que possible, avec les principes de sa doctrine. Par exemple, la marche rétrograde de l'univers est, nous l'avons vu, aussi fabuleuse que le règne de Cronos lui-même. Mais, *si elle était réelle*, elle s'expliquerait en effet par l'altération inhérente à la matière, puisque, du point de vue du platonisme, l'immutabilité (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι) est le privilège du divin, c'est-à-dire du monde intelligible. D'autre part, il est non moins évident que — toujours dans la même hypothèse qui est celle du mythe — l'univers ne peut recevoir deux impulsions opposées, soit d'une seule divinité, soit de deux divinités antagonistes. Force est donc d'admettre que son mouvement normal lui est imprimé par Dieu, tandis que le mouvement inverse ou spontané (ἔμφυτος) est, avec toutes ses conséquences fâcheuses, l'héritage du désordre originel (ἀταξία), de l'état antérieur à l'activité du démiurge [2]. Ou, pour parler sans métaphores, notre monde est un μικτόν d'οὐσία et de γένεσις ; sa beauté et son harmonie reflètent la perfection éternelle, tandis que le mal provient de la πλανωμένη αἰτία et de la résistance aveugle qu'elle oppose au νοῦς. Ainsi, même lorsqu'il donne libre cours à son imagination de mythologue, Platon ne saurait oublier, ni nous laisser oublier qu'il est philosophe.

2. Mythes génétiques. (Mythes des trois races d'hommes, d'Aristophane, de la naissance d'Erôs, de l'Atlantide ; cosmogonie du Timée ; décadence de la cité idéale, aux livres VIII et

eschatologique du *Phèdre*, la grande année dans le *Timée*, etc.). — Sur le rapport des deux périodes du *Politique* avec les deux harmonies du nombre géométrique de *Rep.* 545 c et la grande année de *Tim.* 39 d, voir plus haut, p. 48, n. 3 (d'après J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 295-302).

[1] *Polit.* 277 a-c.

[2] *Polit.* 269 c-270 a, 272 e-273 e. — Voir aussi plus bas, p. 242, n. 1, et sur le démiurge et le chaos originel dans le *Timée*, p. 199-209.

IX de la République ; origine de l'État, au livre II de la République et au livre III des Lois ; origine du langage, dans le Cratyle [1]). — Plotin dit quelque part que le propre du mythe est de présenter comme séparées dans le temps des choses qui, de fait, coexistent, mais diffèrent par le rang et les qualités [2]. Tel est, du moins, le caractère distinctif des mythes dont nous allons parler. Aux livres VIII et IX de la République, Platon *semble* retracer l'évolution réelle des cités et les phases successives de leur décadence. Il *semble* de même, tant au livre II de ce dialogue qu'au livre III des Lois, aborder la question de l'origine des premières communautés humaines, et dans le Cratyle, celle de l'origine du langage. Mais nous avons vu qu'*en réalité*, toute préoccupation historique lui demeure étrangère, son but véritable étant d'étudier, soit les diverses formes de gouvernement dans l'ordre de leur mérite (livres VIII et IX de la *République*), soit la structure du langage (*Cratyle*) ou de la société (livre II de la *République*), soit enfin les causes profondes de la grandeur et du déclin des États (livre III des *Lois*) [3].

Tous ces passages sont donc mythiques ; mais cette épithète est employée, ici, dans un sens assez spécial qu'il importe de préciser. Puisque le philosophe ne se propose pas, nous le répétons, une reconstitution, même approximative, du passé, ce ne sont nullement, comme d'aucuns le croient [4], des εἰκότες μῦθοι sur la préhistoire de l'humanité, c'est-à-dire une relation plus ou moins fabuleuse d'événements trop anciens pour qu'on puisse les connaître avec exactitude. Il ne

[1] Voir liste de la p. 29-31, nos 6-9, et liste de la p. 97, nos 1 a, 2-4.

[2] Plot. *Enn.* III, 5, 9 : Δεῖ... τοὺς μύθους... καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα. — De même, Bréhier, *Philosophie et mythe*, Rev. de mét. et de mor. 22, 1914, p. 365 : « Ce qu'il y a d'essentiel dans le mythe, c'est... qu'il raconte une succession d'événements,... il est une conception historique des choses. »

[3] Voir plus haut, p. 41-57.

[4] Cf. entre autres Robin, *Pl. et la science sociale*, Rev. de mét. et de mor. 21, 1913, p. 218-223.

s'agit pas davantage, quoi qu'en dise Deuschle, d'une δόξα relative à la γένεσις, complément indispensable, mais nécessairement non dialectique, de l'ἐπιστήμη limitée par définition à l'être immuable ; car, de vrai, ce n'est point la naissance du langage ou de l'État qui est en cause, mais leur nature permanente [1]. Nous avons donc affaire à des mythes de l'espèce que nous appelons *génético-symbolique*, ou plus brièvement *génétique*, parce que le *devenir* qui s'y trouve dessiné correspond à un ordre logique et non pas à une succession temporelle, parce qu'il n'est rien d'autre que le *symbole* de la marche de la pensée allant du général au particulier, de l'essentiel à l'accessoire, du simple au complexe.

En d'autres termes, il s'agit d'une pure forme d'exposition par laquelle l'auteur substitue *délibérément* le récit d'une genèse fictive à une analyse conceptuelle. Chacun sait que, lorsqu'ils veulent démontrer un théorème, les géomètres n'ont pas coutume de décrire des figures toutes faites par avance, et qu'en général ils construisent leurs schémas au fur et à mesure du raisonnement. Or Platon procède parfois de la même manière. Au lieu de décomposer un objet donné en ses différents éléments, il le fait croître sous nos yeux, dans un dessein purement didactique (διδασκαλίας χάριν) [2] ; il en déroule l'histoire imaginaire, qui manifeste l'un après l'autre, et chacun à son rang, les multiples caractères dont la présence *simultanée* constitue sa nature propre ; il lui prête une évolution qui reproduit fidèlement, transposée dans un temps idéal, la hiérarchie des concepts. Quant aux raisons pour lesquelles il préfère souvent cette méthode à l'autre, on peut les deviner sans peine. L'exposé génétique ou dynamique a sans doute moins de clarté que l'exposé analytique ou statique ;

[1] Sur la théorie de Deuschle en général, voir plus haut, p. 172-177.

[2] Διδασκαλίας ou σαφηνείας χάριν, θεωρίας ἕνεκα : ces expressions, ainsi que la comparaison de la genèse fictive avec le procédé des géomètres, sont empruntées à Xénocrate et à Crantor, qui expliquaient ainsi la cosmogonie du *Timée* (voir plus bas, p. 209, n. 1). Pour notre part, non seulement nous approuvons leur interprétation en ce qui concerne le *Timée*, mais nous l'étendons à d'autres mythes platoniciens.

il prête à des malendendus, comme en font foi les erreurs d'interprétation où Aristote et trop de modernes à sa suite sont ingénuement tombés. Mais il est, en revanche, moins pédantesque, il a quelque chose de plus direct, de plus vivant ; il ne pouvait donc manquer de plaire à un philosophe doublé d'un artiste, qui, d'instinct, anime les abstractions et leur donne une forme concrète [1].

Sans insister davantage sur les textes que nous venons de mentionner, puisqu'ils ont été déjà l'objet d'une étude spéciale dans la première partie de ce livre, nous examinerons rapidement d'autres mythes de même sorte. La LÉGENDE DE L'ATLANTIDE est du nombre, car, bien que le territoire décrit par le *Timée* et le *Critias* ait donné lieu aux hypothèses les plus extravagantes [2], il n'a certainement jamais existé, sauf dans l'imagination de l'auteur [3]. Non seulement l'Atlantide

[1] Ce qui montre à quel point l'emploi de l'exposé génétique est instinctif chez Platon, c'est qu'il procède parfois de même pour de simples comparaisons. Dans *Rep.* 588 b-e et *Theaet.* 197 d-e, notamment, au lieu de décrire ces deux symboles de l'âme que sont le monstre triple et le colombier, il les construit sous nos yeux.

[2] Sur les anciennes hypothèses, cf. MARTIN, *Et. sur le Tim.* I, p. 258-280.

[3] Tel est également l'avis de MARTIN (*op. cit.* I, p. 257-332), SUSEMIHL (*Plat. Phil.* II, 2, p. 471-491), ROHDE (*Gr. Roman*, p. 211-213), GOMPERZ (*Gr. Denker*, II, p. 478-480), WILAMOWITZ (*Platon*, I, p. 586-592), JOWETT (*Dial. of Pl.* III, p. 429-433, 519 sq., 524-526), STEWART (*Myths of Pl.* p. 466-469), TAYLOR (*Plato*, p. 439 sq. ; *Comment. on Pl. Tim.* p. 49-51), RIVAUD (*Timée et Critias de Pl.* p. 27-32, 252 sq.), DELATTE (*L'Atlantide de Pl.* Musée belge, 26, 1922, p. 77-93). — Au contraire ROBIN (*Pl. et la science sociale*, Rev. de mét. et de mor. 21, 1913, p. 219-221) prétend que le récit de l'Atlantide n'est pas entièrement mythique : On a l'impression, dit-il, que Platon « ne doute pas que ce qu'il expose ne soit vrai dans ses grandes lignes, et que l'État qu'il veut réaliser ait pu être dans le passé un État de fait. » Mais il est heureusement fort probable qu'aujourd'hui, l' « impression » de Robin ne convaincra personne. — Rappelons enfin que, dès l'antiquité, l'Atlantide fut un objet de controverse. Tandis que PROCLUS (*In Plat. Tim. comment.* Diehl, I, 24-63), CRANTOR (ap. Procl. 24 a), POSIDONIUS (ap. Strab. II, 102), THÉOPHRASTE (Diels, *Dox. Gr.* fr. 12, p. 490, l. 5-9), etc. l'interprétaient littéralement, et que les Alexandrins tels que NUMÉNIUS, PORPHYRE, JAMBLIQUE, etc. y découvraient des allégories extraordinaires (cf. Procl. 24), en revanche STRABON (II, 102) et LONGIN (ap. Procl. 63 b) la tenaient pour une fable, et PLINE (*Nat. hist.* II, 90) était fort sceptique à son égard.

ne peut être identifiée, ni avec l'Amérique, ni avec aucune région connue du monde, mais encore la théorie d'un continent océanique disparu, au cas où elle serait confirmée dans l'avenir — sur ce point la parole est aux géologues, seuls compétents pour trancher la question — ne prouverait rien de plus qu'une coïncidence fortuite entre la fiction du philosophe grec et la réalité historique [1]. D'une part, en effet, il est impossible d'admettre une tradition relative à cet événement qui, en tout état de cause, serait infiniment plus ancien que l'apparition de l'homme sur notre planète [2] ; d'autre part, l'existence de cette tradition n'est attestée par aucun indice sérieux, soit en Egypte, soit dans la littérature hellénique antérieure au *Critias* [3].

Quant aux preuves positives, elles ne sont pas moins péremptoires, car Platon manifeste si clairement son intention qu'il est difficile de comprendre comment on a pu la méconnaître. Tout d'abord, le récit de l'Atlantide est rattaché à divers thèmes légendaires utilisés dans d'autres mythes — par exemple, l'âge d'or, l'autochtonie des Athéniens, les des-

[1] Certains géologues modernes, partisans de cette hypothèse, par exemple P. Termier (cité par RIVAUD, *op. cit.* p. 29 sq.), croient au contraire en retrouver le germe dans le récit de Platon. Erreur excusable chez des gens qui n'ont guère du philosophe qu'une connaissance de seconde main.

[2] ARLDT (*Die plat. Atlantis*, Berl. philol. Wochenschr. 40, 1920, p. 183-192, 209-216) admet également que l'Atlantide ne saurait être ni ce continent disparu, ni l'Amérique, dont les Grecs n'ont pu soupçonner l'existence. Néanmoins, il croit que cette légende a un fond de réalité, et la donne pour une combinaison de deux ordres de faits différents : d'une part, l'engloutissement, à l'époque historique, d'une vaste étendue de terre à l'ouest du Portugal, dont les Açores sont le reste ; d'autre part, l'attaque contre la Grèce d'une population tyrrhénienne qui habitait un territoire dont il ne subsiste aujourd'hui que l'île d'Elbe et la Corse. — Quant à CHRIST (*Plat. Studien*, Abhandl. der bayr. Akad. der Wiss. zu München. I. Cl., Bd. 17, Abt. 2, p. 507 sq.), il supposait que le mythe platonicien a pour origine une tradition égyptienne relative à une guerre entre l'Égypte et des peuples de la Lybie occidentale et de Sicile. Mais aucune de ces hypothèses aventureuses ne nous paraît bien convaincante.

[3] A ce sujet, voir plus bas, p. 245-247, et sur la prétendue origine égyptienne de la légende, p. 245, n. 8.

tructions périodiques de l'humanité, etc. [1] — ce qui crée une première présomption en faveur de son caractère fabuleux. Ensuite, l'État vainqueur des Atlantes est pour ainsi dire calqué sur celui de la *République*, dont il possède tous les traits distinctifs : répartition des citoyens en classes ; guerriers formant une caste à part et vivant en commun ; participation des femmes aux exercices militaires, etc. [2]. Pourquoi cette ressemblance parfaite entre l'ancienne Athènes et la cité idéale, sinon parce qu'elles sont aussi irréelles l'une que l'autre ? D'autant que l'écrivain lui-même insiste sur l'arbitraire de cette identification. « Les citoyens et la ville que toi, Socrate, tu nous as décrits hier d'une façon toute théorique (ὡς ἐν μύθῳ), fait-il dire à Critias, nous les transporterons maintenant dans la réalité (ἐπὶ τἀληθές) ; nous admettrons (θήσομεν) que cette ville est l'Athènes primitive, et nous déclarerons (φήσομεν) que les citoyens que tu as conçus sont vraiment nos ancêtres [3]. » Puis, comme Socrate approuve chaudement ce projet, le même Critias annonce qu'il laissera d'abord Timée raconter la création du monde, après quoi, recevant en quelque sorte de ses mains les hommes qu'il vient d'engendrer, et de celles de Socrate certains d'entre eux dont l'éducation est conforme aux principes de la *République*, il proclamera ces derniers citoyens d'Athènes (ποιήσαι πολίτας τῆς πόλεως ταύτης), pour développer son récit d'après cette hypothèse [4].

Reste l'argument décisif, et c'est le vœu que Socrate exprime à ses interlocuteurs, lorsqu'il conclut ainsi le résumé

[1] Voir plus bas, p. 245.

[2] Voir plus bas, p. 248, n. 2.

[3] *Tim.* 26 c-d. — Dans ce passage, on traduit toujours ὡς ἐν μύθῳ par « comme dans une fiction » ou « dans une fable », ce qui nous paraît un contre-sens. Car, de la *République* et de l'Atlantide, ce n'est pas la première qui mérite l'épithète de fable : c'est la seconde. En fait, leur rapport n'est pas, comme le prétend Taylor (*Comment. on Pl. Tim.* p. 57 sq.), celui d'une fiction à la réalité historique, mais celui de la *théorie abstraite* (ὡς ἐν μύθῳ) à sa *réalisation concrète*, quoique imaginaire (τἀληθές). A ce sujet, voir plus haut, p. 100, n. 1.

[4] *Tim.* 27 a-b.

de leur conversation de la veille, c'est-à-dire de la partie centrale du dialogue que nous appelons la *République* : « Apprenez, dit-il, quel sentiment m'inspire l'État dont nous avons parlé en détail. Ce sentiment est pareil à celui d'un homme qui, après avoir contemplé de beaux êtres vivants, soit représentés par la peinture, soit même réellement en vie, mais au repos, concevrait le désir de les voir en mouvement et tous leurs muscles tendus pour accomplir l'un des exercices qui paraissent répondre à leurs dispositions corporelles. Voilà ce que j'éprouve à l'égard de la ville que nous avons décrite. Je prendrais plaisir à entendre raconter que ces luttes où n'importe quel État peut se trouver entraîné, elle les soutient contre d'autres cités, qu'elle marche noblement à la guerre et s'y montre digne de l'instruction et de l'éducation qui ont formé ses citoyens [1]. »

Voilà qui devrait, semble-t-il, éclairer le lecteur le moins perspicace sur le véritable sens de cette singulière légende. Le début du *Timée* nous donne l'esquisse, et le *Critias* l'introduction d'un roman pseudo-historique dont aucun détail n'est, en soi, objectivement vrai [2], mais où l'on retrouve une sorte de transposition des guerres médiques et de différents phénomènes géologiques [3] ; car il n'est pas d'invention romanesque qui ne garde quelques points de contact avec la réalité. Pour donner corps à son idéal social et politique, Platon feint de croire que sa propre ville a été jadis, il y a plusieurs milliers d'années, telle qu'il voudrait qu'elle fût ; il la crée de toutes pièces à l'image du παράδειγμα ἐν οὐρανῷ, et lui confère les institutions qui n'ont jamais cessé de lui

[1] *Tim.* 19 b-c. Cf. aussi 20 b. — A remarquer encore que Socrate pense d'abord à un *poète* pour traiter ce sujet, et que, s'il préfère aux poètes des hommes versés à la fois dans la philosophie et la politique, c'est parce que leur vaste expérience les rend plus aptes à développer convenablement une fiction de ce genre (*Tim.* 19 d-20 b).

[2] Inutile de dire qu'il y aurait beaucoup de naïveté à prendre Platon au sérieux, lorsqu'il fait affirmer par deux fois à Critias qu'il s'agit d'une « histoire vraie » (*Tim.* 20 d, 26 e). Quel est le narrateur d'un conte qui n'en dirait autant ?

[3] Voir plus bas, p. 248, n. 1.

paraître indispensables au salut des Etats. Puis il l'engage dans un conflit de pure fantaisie avec une puissante nation barbare, également fictive, qui en est l'exacte antithèse — parce qu'elle incarne, non plus la raison et la justice, mais l'appétit démesuré des biens matériels — et qu'à la fin du drame, il plonge fort ingénieusement dans le néant d'où son imagination l'avait tirée [1]. Ainsi, l'Atlantide fait descendre la καλλίπολις platonicienne du ciel sur la terre, de l'abstrait dans le concret [2]. C'est un mythe génétique, la *mise en action* de théories exposées longtemps auparavant, mais qui ont gardé toute leur valeur aux yeux du philosophe.

Les trois mythes dont nous allons parler sont sans conteste des récits allégoriques. Néanmoins, nous les plaçons dans le second groupe plutôt que dans le premier, parce que leur caractère dominant nous paraît être ce devenir symbolique que nous avons défini tout à l'heure. Selon la FABLE DES TROIS RACES D'HOMMES, qui est à la fois un exemple de *pia fraus* et un emblème suggestif des classes sociales, les citoyens de la nouvelle république *naissent* de la terre, et l'un des éléments dont ils sont formés se trouve être tantôt l'or, tantôt l'argent, le fer ou l'airain : autrement dit, leurs aptitudes *naturelles*, qui sont diverses, les prédestinent aux fonctions d'ἄρχοντες, ou d'ἐπίκουροι, ou enfin de γεωργοί et de δημιουργοί [3].

De même, lorsque le MYTHE D'ARISTOPHANE nous raconte comment l'humanité présente a succédé à l'ancienne, il ne s'agit nullement d'*expliquer* l'instinct sexuel par la scission

[1] C'est ce que STRABON (II, 102) avait déjà fort bien remarqué : Ὁ πλάσας αὐτὴν ἐφάνισεν.

[2] Sur d'autres fictions du même genre, voir plus haut, p. 43 sq.

[3] SUSEMIHL (*Plat. Phil.* II, 1, p. 144) suppose à tort que cette fable est un mythe tel que l'entend Deuschle, en d'autres termes qu'elle retrace un véritable devenir et qu'elle veut justifier ou expliquer les différences d'aptitudes par une cause antérieure à la vie terrestre. L'interprétation est sans doute fort ingénieuse ; mais pourquoi imaginer à tout propos, et hors de propos, des subtilités métaphysiques auxquelles Platon était assurément bien éloigné de songer ?

d'êtres primitifs dont les deux moitiés cherchent à se rejoindre, afin de restaurer l'unité originelle. Car le véritable but de cette fable singulière, qui n'est étiologique qu'en apparence, ce n'est pas d'éclairer le lecteur sur la *cause* ou l'*origine* de l'amour, mais sur sa *nature* et ses modalités [1]. L'amant qui, loin de l'objet aimé, se sent misérablement incomplet, aspire à se fondre en lui, de manière que leurs deux vies n'en fassent plus qu'une [2] ; les choses se passent donc *comme si* les σύμβολα d'un tout préexistant étaient, après une séparation momentanée, poussés de nouveau l'un vers l'autre par une force invincible. A son tour, cette force se manifeste soit entre hommes, soit entre femmes, soit entre individus de sexe différent, *comme si* l'ἀρχαία φύσις d'où proviennent les êtres humains était tantôt mâle, tantôt femelle, tantôt androgyne [3].

[1] Autant il serait imprudent d'attribuer sans examen à Platon toutes les opinions qu'il prête à Aristophane, autant il serait excessif, selon nous, de regarder le mythe des hommes doubles comme non platonicien, au même titre que ceux de Gygès ou du *Protagoras* (voir plus haut, p. 182-185). Tout d'abord, le poète comique ne se pose nullement en adversaire de Socrate, à la façon de Protagoras dans le dialogue qui porte son nom. Ensuite, on ne saurait dire de la théorie qu'il défend, comme de celle qui est illustrée par la fable de Gygès, qu'elle est incompatible avec le pur platonisme. Car les cinq premières définitions de l'amour sont loin d'être radicalement fausses ; elles ne sont qu'insuffisantes. Chacune, quoi qu'en pense WILAMOWITZ (*Platon*, I, p. 364), contribue à la solution du problème ; chacune précise, par des approximations successives, la vérité qui trouvera enfin son expression adéquate dans le dernier discours (cf. REINHARDT, *Pl. Mythen*, p. 64). Or Aristophane est, à notre avis, le plus philosophe des orateurs qui précèdent Socrate ; et, sous leurs dehors grotesques, ses vues sont assez profondes pour que nous ayons le droit de supposer que l'auteur du dialogue les faisait siennes, en les limitant, bien entendu, à l'amour *physique* (cf. REINHARDT, *Pl. Mythen*. p. 61). Le seul reproche que mérite ce discours, c'est en effet, comme Socrate le montrera indirectement par la suite, de caractériser sous le nom générique d'ἔρως, un désir qui n'est que la forme la plus basse de ce sentiment. Si au contraire, la conception d'Aristophane n'a plus pour objet que l'instinct sexuel pur et simple, elle devient aussitôt tout à fait vraie.

[2] *Conv.* 192 e : Συνελθὼν καὶ συντακεὶς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἰς γενέσθαι.

[3] Rappelons qu'ici, comme l'a montré BURY (*Symp. of Pl.* p. XXXI-XXXIII), Platon s'inspire directement des théories physiologiques d'Hippocrate. Dans les écrits qui sont attribués à ce dernier, on retrouve en effet une classification des divers tempéraments sexuels analogue à celle-ci,

Enfin, le MYTHE DE DIOTIME répète la conclusion du λόγος précédent [1], en substituant des images aux concepts et le récit d'une γένεσις à la description analytique d'une οὐσία. Faire *naître* Erôs de Poros et de Pénia revient à dire que sa *nature* est intermédiaire entre la plénitude et le dénuement, entre la beauté et la laideur, la sagesse et l'ignorance, le divin et l'humain ; car l'amour est *par essence* un désir, et tout désir est le signe d'une privation [2]. Bref, nous retrouvons une fois de plus la même transposition symbolique ; mais ici, son mécanisme apparaît mieux encore qu'ailleurs, parce que la doctrine de l'ἔρως μεταξύ revêt successivement les deux formes d'expression, l'une abstraite, l'autre figurée [3].

quoique plus compliquée. Cela seul suffirait à prouver que la fable des hommes doubles ne veut ni soulever, ni résoudre un problème d'origine, mais qu'elle est la simple projection dans un devenir imaginaire des différentes espèces d'érotisme étudiées comme un fait *donné*.

[1] Sur l'opinion contraire de Deuschle, voir plus haut, p. 176 sq.

[2] Selon leur méthode favorite, les Alexandrins ont imaginé, pour les moindres détails de ce récit, des interprétations allégoriques fort pédantes, que Platon n'avait certainement pas dessein de suggérer. Cf. surtout PLOT. *Enn.* III, 5, et aussi PLUT. *De Is. et Os.* 57, 374 e-e. Certains modernes, dont SUSEMIHL (*Plat. Phil.* I, p. 393 sq.), ont également péché par excès d'ingéniosité, prenant pour des symboles de simples produits de la fantaisie poétique, tels que le jardin de Zeus, l'ivresse de Poros, etc. Cf. à ce sujet ZELLER, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 611, n. 7.

[3] Remarquons en passant que le devenir symbolique se rencontre parfois dans des mythes qui, comme tels, appartiennent à un autre groupe. Par exemple, selon le mythe eschatologique du *Gorgias*, le destin des hommes dans l'au-delà dépendait jadis d'un verdict prononcé avant leur mort, par des juges également vivants ; mais, quand Zeus eut constaté les inconvénients de ce mode de faire, il ordonna que, pour cet examen suprême, les hommes et leurs juges fussent « nus », c'est-à-dire désincarnés. Ici, la succession des deux procédures marque simplement deux façons de juger, l'une d'après les apparences, l'autre d'après les mérites réels de chacun. De même, l'alternance des règnes de Cronos et de Zeus, dans le mythe du *Politique*, illustre, comme nous l'avons déjà montré, l'antithèse de deux concepts de l'homme d'État (voir plus haut, p. 186 sq.). Au contraire, le mythe du *Phédon*, ainsi que l'allégorie de la caverne, superposent dans l'espace la vie bienheureuse et la vie d'ici-bas, la connaissance philosophique et l'ignorance du vulgaire. Enfin, dans la légende de l'Atlantide, il y a tout à la fois une juxtaposition des anciens Athéniens et de leurs rivaux les Atlantes, et une succession de l'antique Athènes et de l'Athènes actuelle : deux rapports, l'un spatial, l'autre temporel, qui symbolisent tous deux l'opposition de l'idéal politique et de la réalité.

La COSMOGONIE DU TIMÉE, qui nous reste à étudier, est assurément le plus discuté de tous les mythes platoniciens. D'abord, est-ce bien un mythe ? La question n'est pas aussi oiseuse qu'on pourrait le croire, puisque certains y ont répondu par la négative. Sur ce point, toutefois, le désaccord est purement verbal, car nous avons montré que la seule raison pour laquelle Ueberweg et Stumpf contestent l'opinion courante, c'est que, dans leur esprit, *mythique* est synonyme d'*allégorique* [1]. Changer, fût-ce arbitrairement le sens d'un terme consacré par l'usage est d'ailleurs excusable. Mais voici un reproche plus grave : ni les deux auteurs que nous venons de citer, ni leurs adversaires ne paraissent soupçonner que le *Timée* recèle, en fait, deux choses totalement différentes, quoique entremêlées dans l'exposé de Platon : d'une part une *cosmogonie*, c'est-à-dire un récit de la naissance de l'univers d'autre part une *physique*, c'est-à-dire une théorie du monde sensible. Toutes deux sont indubitablement mythiques ; mais — et voilà pourquoi nous attachons tant d'importance à cette distinction, sur laquelle nous avons eu déjà l'occasion d'insister à propos de la théorie de Deuschle [2] — ce ne sont

[1] Voir plus haut, p. 38 sq. — Signalons encore à ce propos que UEBERWEG (passages cités à la p. 38, n. 1) reproche à SUSEMIHL (*Plat. Phil.* II, 2, p. 320 sq.) d'attribuer à l'adjectif εἰκώς, dans l'expression εἰκὼς μῦθος, le sens de « figuré » (bildlich) ; d'après lui, il faudrait le traduire par « vraisemblable » (wahrscheinlich), et telle paraît être également l'opinion de RIVAUD (*Timée et Critias de Pl.* p. 11-14). A notre avis, le différend doit être tranché de la manière suivante : *grammaticalement*, εἰκώς signifie sans doute « vraisemblable », et Susemihl n'en disconvient pas ; mais, comme la vraisemblance, opposée à la vérité et à la certitude de la science, s'exprime presque toujours, chez Platon, sous une forme figurée, l'εἰκὼς μῦθος ou λόγος se trouve être, *de fait*, riche en symboles qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre — et l'on verra tout à l'heure qu'au nombre de ces symboles, nous comptons, non seulement la coupe dans laquelle l'âme est formée (*Tim.* 35 a-37 c, 41 d) et les traits nettement anthropomorphiques du démiurge (p. ex. *Tim.* 37 c-d, 41 a-41 d, 42 d-e ; cf. *Legg.* 904 a-b), mais ce démiurge lui-même et l'origine temporelle du monde. Sur le caractère irréductiblement mythique — c'est-à-dire symbolique — du *Timée*, cf. CORNFORD, *From. rel. to phil.* p. 260 sq. ; REINHARDT, *Pl. Mythen*, p. 124 sq. ; HOWALD, Εἰκὼς λόγος, Hermes, 57, 1922, p. 63-79, et spécialement p. 66-71.

[2] Voir plus haut, p. 173 sq.

pas des mythes de la même espèce. Nous laisserons donc provisoirement de côté le second, qui appartient à un autre groupe, pour ne parler que du premier.

Dès l'antiquité, la cosmogonie platonicienne fut un objet de controverse. Tandis qu'Aristote, suivi par son école et par Plutarque, la prenait au pied de la lettre, Xénocrate, Crantor et en général les philosophes de l'Académie l'interprétaient comme une allégorie [1]. La critique moderne n'est pas moins divisée [2], bien que l'on ait fait valoir, contre Aristote, quantité d'arguments solides dont nous ne rappellerons que les trois principaux [3].

[1] Pour l'interprétation littérale, cf. Aristotel. *De coel.* I, 10, 279 b 32-280 a 32, et III, 2, 300 b 17 sq., *Phys.* VIII, 1, 251 b 17-26, *Met.* XI, 6, 1072 a 2 ; Theophr. Diels, *Dox. Gr.* fr. 11, p. 485, l. 17-p. 486, l. 2 (Théophraste semble d'ailleurs avoir hésité entre l'interprétation d'Aristote et celle de Xénocrate); Plut. *De an. procr.* 3-10, 1013 a-1017 c, *Quaest. Plat.* II, 2, 1001 b-c, et IV, 1002 f-1003 b, *Quaest. conviv.* VIII, B, 3-4, 719 c-720 c ; Cic. *Tusc.* I, 28, 70 ; August. *De civit. Dei*, VIII, 11, et X, 31 ; Attic. ap. Procl. *In Plat. Tim. comment.* Diehl, 84 f, 87 a, 116 b. — Pour l'interprétation mythique, cf. Xenocr. et Crant. ap. Aristotel. *De coel.* I, 10, 279 b 32-280 a 2, Simplic. *Schol. in Aristotel. De coel.* Brandis, 488 b 15-31, Theophr. *loc. cit.*, Plut. *De an. procr.* 3, 1013 a-b, et Procl. 85 a ; puis Procl. 78 e, 84 c-90 e (et spécialement 85 a, 85 e-86 a, 87 a-88 d, 89 a-90 e), 227 b, 254 a-c ; Plot. ap. Procl. 85 a, et aussi *Enn.* III, 5, 9 (car la phrase οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι κτλ., à la p. 279, l. 22-25 de l'éd. Volkmann, est certainement une allusion au *Timée*) ; Porph. et Jambl. ap. Procl. 85 a ; Apul. *De Plat. dogm.* I, 8, 198 ; Chalc. *In Plat. Tim. comment.* 23.

[2] Parmi les partisans de l'interprétation littérale, citons, outre Ueberweg et Stumpf dont nous venons de parler : Martin, *Et. sur le Tim.* II, p. 179-190 ; Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 4 sq., 10-13 = *Et. de phil.* p. 49 sq., 56-59 (qui loue Aristote d'avoir pris le *Timée* « au pied de la lettre », et fait de même) ; Bovet, *Dieu de Pl.* p. 164-170 ; Rivaud, *Probl. du devenir dans la phil. gr.* p. 314 sq., 452 ; Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 483-486, 605, 606. — Dans l'autre camp, citons : Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 732, 770 sq., 791-796 et 835, n. 1 ; Susemihl, *Plat. Phil.* II, 2, p. 322-340 ; Wilamowitz, *Platon*, I, p. 582 sq., 594-599, et II, p. 264 sq. ; Ritter, *Platon*, II, p. 415-417 ; Archer-Hind, *Tim. of Pl.* p. 28-46, et spécialement 41, puis p. 86 sq., 91, 92, 104, 105, 120, 166 sq. (qui a, d'autre part, le tort de présenter le platonisme sous la forme d'un panthéisme logique tout à fait étranger à la pensée grecque) ; Burnet, *Gr. phil.* I, p. 339 sq., 342 ; Taylor, *Plato*, p. 442-444, et *Comment. on Pl. Tim.* p. 66-69, 79 sq., 105, 175, 184, 352.

[3] Pour plus de détails, consulter, outre Zeller (*loc. cit.*), les deux excellents articles de Hoeppe (*Untersuchung der Frage, ob Pl. einen zeitlichen Anfang der Welt angenommen hat*, Zeits. für Phil. und philos. Kritik, 80, 1882, p. 52-74) et de Bäumker (*Die Ewigkeit der Welt bei Pl.* Philos. Monatshefte, 23, 1887, p. 513-529).

Tout d'abord, si Platon croyait vraiment à l'origine temporelle du monde, on devrait trouver, ne fût-ce que quelques traces d'une semblable doctrine dans les dialogues qui ont précédé ou suivi le *Timée*. Or tel n'est pas le cas. Le *Phèdre* démontre au contraire que l'existence de l'âme ne peut avoir ni commencement ni fin [1], tandis que les *Lois* affirment à deux reprises l'éternité de l'espèce humaine [2]. Ensuite, comment admettre que le temps n'ait été créé qu'avec le monde [3], puisqu'il est impliqué, soit dans certains événements donnés pour antérieurs à celui-ci, à savoir l'organisation de l'âme et du corps de l'univers selon les figures et les proportions mathématiques [4], soit dans le devenir qui préexistait au ciel [5]. S'agit-il d'un mythe, cette contradiction, qu'Aristote ne

[1] *Phaedr.* 245 c-246 a. — Après Plutarque (*De an. procr.* 6-9, 1014 d-1017 b), Ueberweg (*Ueber die plat. Weltseele*, Rhein. Mus. N. F. 9, 1854, p. 76, n. 40) essaya vainement d'écarter cette objection en supposant, contre toute évidence, que l'âme éternelle du *Phèdre* est une âme imparfaite qui mouvait la matière chaotique, distincte par conséquent de celle dont le *Timée* décrit la naissance, et en identifiant cette âme première avec la prétendue âme mauvaise des *Lois*. Au contraire, Proclus (*In Plat. Tim. comment.* Diehl, 88 a-b) a fort bien compris que la ψυχή est à la fois ἀγένητος κατὰ χρόνον, et γενετή en ce sens qu'elle est soumise au devenir.

[2] *Legg.* 676 a-c : χρόνου μῆκος καὶ ἀπειρία, ἄπλετον καὶ ἀμήχανον [χρόνου πλῆθος], μυρίαι ἐπὶ μυρίαις πόλεις ; 781 e-782 a : ἡ τῶν ἀνθρώπων γένεσις... τὸ παράπαν ἀρχὴν οὐδεμίαν εἴληχεν οὐδ' ἕξει ποτέ γε τελευτήν, ἀλλ' ἦν τε ἀεὶ καὶ ἔσται πάντως. — D'autre part, la théodicée du livre X des *Lois* ne présente nullement les dieux comme des créateurs du monde. C'est ce que Bovet (*Dieu de Pl.* p. 168-170) reconnaît avec embarras, tout en souhaitant qu'une connaissance plus approfondie des derniers dialogues permette un jour d'expliquer cette énigme. A notre avis, sa solution est trop simple pour que nous soyons forcés de l'attendre indéfiniment : il suffit de ne pas prendre la cosmogonie du *Timée* au pied de la lettre !

[3] *Tim.* 37 d-e, 38 b-c, 39 e.

[4] *Tim.* 30 a-37 c, 53 a-b.

[5] *Tim.* 52 d.

s'est pas fait faute de reprocher à son maître [1], n'a aucune importance. Sinon, elle est grave, trop grave et trop grossière pour qu'on puisse l'imputer au philosophe sans s'accuser soi-même d'inintelligence des textes [2].

Enfin, rien ne nous révèle mieux les véritables intentions de Platon que les libertés qu'il prend avec la chronologie. Ne décrit-il pas, par exemple, la naissance de l'âme postérieurement à celle de la matière, tout en signalant ce que cette interversion a d'insolite, puisque l'âme est « plus ancienne » que le corps [3] ? Et ne revient-il pas souvent sur ses traces, tant pour compléter la théorie des éléments ou de la sensation [4] que pour adjoindre après coup un troisième genre fondamental de la réalité (ὑποδοχή ou χώρα) aux

[1] Aristotel. *Phys.* VIII, 1, 251 b 17-26 (approuvé par Gomperz, *Gr. Denker*, II, p. 483 sq.). Au contraire, Proclus (*In Plat. Tim. comment.* Diehl, 86 c, 87 f-88 a, 254 a-c) en conclut avec raison que Platon professait l'éternité du monde. — Aristote prend au pied de la lettre, non seulement l'origine temporelle du monde (*De coel.* I, 10, 279 b 32-280 a 32) et de l'âme du monde (*Met.* XI, 6, 1072 a 2), ainsi que le chaos précédant la création (*De coel.* III, 2, 300 b 17 sq.), mais même la description toute symbolique de la naissance de l'âme du monde (*Tim.* 34 b-37 c), si bien qu'il blâme gravement son maître d'avoir conçu l'esprit comme une μέγεθος, une chose matérielle et étendue dans l'espace (*De an.* I, 3, 406 b 26-407 b 11)! Ce procédé de réfutation, constant chez Aristote lorsqu'il critique le platonisme, ne saurait être stigmatisé trop sévèrement. Cf. à ce sujet Zeller, *Plat. Stud.* p. 208-211, et pour d'autres exemples de la même incompréhension, voir plus haut, p. 42 et 62.

[2] Signalons encore cette autre « contradiction » que, pas plus que la première, l'on ne saurait imputer à Platon : d'après *Tim.* 31 b, le démiurge a formé l'univers de feu, pour qu'il soit visible, et cependant, d'après *Tim.* 30 a, le chaos lui-même est visible. Puis ce « paralogisme » : le monde est sensible ; tout ce qui est sensible *devient* ; donc le monde *est né* (*Tim.* 27 d-28c). Enfin ce « cercle vicieux » : c'est tantôt le caractère sensible du monde qui prouve son origine temporelle, tantôt l'inverse (*Tim.* 28 b-c, 31 b).

[3] *Tim.* 34 b-c. — Au reste, comme l'âme est un mélange des substances idéale et sensible (35 a-b) — ce qui est une façon symbolique de dire qu'elle est intermédiaire entre le monde de l'être et celui de devenir — elle ne saurait naître avant le corps. De plus, le démiurge étant une âme, l'âme existe déjà en lui, et n'a donc nul besoin d'être créée au cours du temps.

[4] *Tim.* 31 b-33 a, 48 a-61 c (théorie des éléments) ; 45 b-47 e, 61 c-68 d (théorie de la sensation).

deux premiers (παράδειγμα ou ὄν et μίμημα ou γένεσις) [1] ? D'ailleurs, et malgré les apparences, le *Timée* tient plus d'une étude systématique de la nature que d'une histoire du monde. Car le plan général de l'ouvrage comporte, hormis le préambule, trois grandes parties distinctes, trois chapitres, pourrait-on dire, qui ont respectivement pour objet l'action du démiurge, celle de la nécessité, et, pour terminer, les résultats de la combinaison de ces deux forces en physiologie animale, et plus spécialement humaine [2]. Ainsi, l'ordre strictement chronologique est, de fait, supplanté par l'ordre logique : preuve certaine qu'il n'est lui-même qu'un ordre didactique déguisé, un artifice de composition.

Autant l'interprétation littérale apparaît erronée à l'examen, autant celle que nous défendons s'impose par sa vraisemblance. Non seulement l'on peut alléguer en sa faveur la prédilection du reste très compréhensible de Platon pour l'exposé génétique, dont les autres dialogues nous ont déjà fourni maint exemple, mais encore il est aisé d'établir que tout inclinait l'auteur du *Timée* à traiter son sujet de cette manière. Depuis l'époque d'Hésiode jusqu'à la sienne, une foule de théogonies et de cosmogonies plus ou moins mythologiques ou philosophiques avaient raconté comment notre monde est peu à peu sorti du chaos initial. En donnant comme cadre à sa théorie toute statique de la nature un récit fictif de la genèse de l'univers, Platon ne fait donc que couler un métal nouveau dans un moule traditionnel [3]. Bien plus : il se borne à reprendre, pour les développer, certains symboles de ses ouvrages antérieurs, *République*, *Sophiste*, *Politique* et *Philèbe*.

Dans la *République*, on trouve déjà deux personnifications fugitives de la finalité que manifestent la structure des organes sensoriels et les révolutions des astres, sous les traits

[1] *Tim.* 48 e-52 d.

[2] *Tim.* 27 c-47 e ; 47 e-69 a ; 69 a-92 c.

[3] Cf. Diès, *Autour de Pl.* II, p. 545 : « Le *Timée* est la transposition platonicienne des cosmogonies antiques. » Cf. aussi Wilamowitz, *Platon*, II, p. 264, n. 1.

d'un δημιουργὸς τῶν αἰσθήσεων et d'un δημιουργὸς τοῦ οὐρανοῦ [1]. Dans la dernière dichotomie du *Sophiste*, l'Etranger, qui vient de diviser l'art de produire (ποιητική) en deux grandes espèces, l'une humaine, l'autre divine, remarque, à propos de celle-ci, que toutes les choses naturelles sont le produit, non d'une causalité aveugle, mais d'un dieu créateur (θεὸς δημιουργῶν), qui les fait passer du non-être à l'être [2]. Enfin, parmi les quatre genres du *Philèbe*, Socrate compte la cause organisatrice (τὸ δημιουργοῦν), c'est-à-dire l'intelligence divine qui ordonne et arrange l'univers (αἰτία.... κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα... σοφία καὶ νοῦς λεγομένη) [3]. Mais le véritable germe de la cosmogonie du *Timée*, c'est dans le *Politique* qu'il le faut chercher [4], car le mythe de ce dialogue fait deux allusions très nettes à l'ouvrier et au père du monde (δημιουργὸς καὶ πατήρ), qui l'a agencé, engendré, composé, ordonné (συναρμόσας, γεννήσας, συνθείς, κοσμήσας), en le tirant du chaos originel (ἡ πάλαι ποτὲ φύσις; ἀταξία πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι; ἡ ἔμπροσθεν ἕξις; ἡ παλαιὰ ἀναρμοστία) [5].

Et maintenant, élargissons le débat. Si quelqu'un doit expliquer à autrui le fonctionnement d'un mécanisme, il peut s'y prendre de deux manières : ou bien le construire ou bien le démonter pièces par pièces. Pour étudier cette grande et admirable machine qu'est l'univers, Platon a choisi le premier moyen. En d'autres termes et sans métaphore, il a préféré la synthèse à l'analyse. Au lieu de décomposer la réalité toute faite, il part d'une matière brute, purement hypothétique, sans autre qualité que l'existence nue et le mouvement désordonné, puis il en raconte l'organisation progressive, des quatre éléments jusqu'aux astres et aux animaux. Or, si le monde sensible est organisé, c'est, selon les principes du platonisme, parce qu'il est une image du monde intelligible, autrement dit parce qu'il est pénétré de rationalité. Mais, pour que le mythe puisse exprimer la même idée, en la transposant sur le plan de l'action, un troisième facteur est nécessaire. Car la nature ne saurait se créer toute seule. Qui l'a donc fabriquée ? Voilà pourquoi l'être intelligible se scinde en deux moitiés : d'une part le modèle éternel dont les choses sensibles sont la copie, d'autre part le démiurge qui est l'auteur de cette copie.

Remarquons qu'ici encore, le symbolisme est emprunté aux autres dialogues. Non seulement l'ouvrier travaillant d'après un modèle parfait est une comparaison chère au philosophe — dans le *Cratyle*, par exemple, l'onomatothète façonne le langage, les yeux fixés sur les noms en soi [1] — mais il n'est pas jusqu'à ce dédoublement du monde idéal, dont nous venons de parler, qui ne s'opère déjà dans le passage bien connu du livre X de la *République*, sur les deux degrés d'imitation [2]. Le peintre, dit Socrate, fait l'image du lit ; le menuisier confectionne le lit que nous appelons improprement réel ; quant à l'essence du lit, elle ne peut être que l'œuvre d'un dieu. Le démiurge du *Timée* a sans doute un autre rôle : il ne crée que les objets sensibles conformément à leurs archétypes, et non ces archétypes eux-mêmes. Mais qu'importe ? Ici, Platon avait besoin d'un ouvrier des idées, là d'un ouvrier du monde ; différentes quant à leur fin, les deux fictions

[1] *Rep.* 507 c, 530 a. — En revanche, dans *Rep.* 596 b-e, le δημιουργός dont il s'agit n'est pas Dieu ou quelque autre cause première, mais le peintre (cf. Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 711, n. 4) ; il n'est pas superflu de le rappeler, puisque cette erreur d'interprétation se retrouve chez Wilamowitz (*Platon*, I, p. 583, 597).

[2] *Soph.* 265 c. Cf. 266 b.

[3] *Phil.* 27 b, 30 c. Cf. aussi 26 e, 28 c, d, 30 d.

[4] Cf. Reinhardt, *Pl. Mythen*, p. 120, 123.

[5] *Polit.* 269 d, 270 a, 273 b-d. — A comparer surtout *Polit.* 273 b : τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρός, avec *Tim.* 28 c : τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, et 37 c : ὁ γεννήσας πατήρ.

[1] *Crat.* 389 a-390 a. (A comparer surtout *Crat.* 389 d : τὸν νομοθέτην.... βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, avec *Tim.* 29 a : [ὁ δημιουργὸς] πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν.) — Cf. aussi *Gorg.* 503 d-504 a (l'homme de bien se règle sur la justice et la tempérance, de même que les peintres et autres artisans exécutent leurs ouvrages selon un idéal de perfection) ; *Rep.* 484 c-d, 500 b-d, 500 e-501 c (le philosophe conforme sa propre conduite, et celle des autres s'il est chef d'Etat, à la vérité et à la vertu, de même que le peintre reproduit le plus exactement possible les traits de son modèle).

[2] *Rep.* 595 c-597 e. Voir plus haut, p. 105 sq.

n'en sont pas moins identiques dans leur principe. Or la première ne fut prise que bien rarement au sérieux [1]. Si la seconde avait eu un sort pareil, si la plupart des interprètes avaient reconnu qu'il y a une analogie foncière entre le δημιουργός du *Timée* et le φυτουργός de la *République*, l'on n'aurait pas discuté indéfiniment sur les rapports du « Dieu » de Platon avec les idées [2]. Problème insoluble, voire absurde, car, de vrai, le démiurge est consubstantiel au monde intelligible, dont il ne se distingue qu'*in abstracto* [3]. Il représente simplement l'idée du Bien de la *République* sous son aspect particulier de cause efficiente [1] ; il personnifie le principe producteur du *Philèbe* (τὸ δημιουργοῦν) sous la forme d'un dieu anthropomorphique, d'un artisan divin (δημιουργός)[2].

Le choix [3] de l'exposé mythique rendait cette adaptation indispensable, de même qu'il exigeait la transmutation d'un fait permanent en un acte unique, accompli à une date déterminée. Ainsi, la création imaginaire dans le temps symbolise le rapport de l'εἰκών au παράδειγμα, c'est-à-dire la

[1] Elle le fut cependant par C. F. Hermann, qui y voyait, selon son hypothèse sur la composition fragmentaire de la *République*, une forme nouvelle de la théorie des idées. Cf. aussi Gomperz, *Gr. Denker.* II, p. 605.

[2] Dieu est-il au-dessus, au-dessous ou à côté des idées, s'est-on demandé cent fois. Voir le résumé des principales solutions dans Bovet, *Dieu de Pl.* p. 65-75.

[3] La preuve que le démiurge n'est pas distinct du modèle, contrairement à ce qu'affirme Taylor (*Plato*, p. 442 ; *Comment. on Pl. Tim.* p. 64, 81 sq.) après Brochard (*Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 11 sq. = *Et. de phil.* p. 57 sq.), c'est que l'univers est donné pour une image, tantôt du premier (*Tim.* 29 e), tantôt du second (28 a, 29 a). Aux textes de cette dernière catégorie, on peut ajouter, semble-t-il, *Tim.* 37 c : τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα, car ces ἀίδιοι θεοί sont généralement considérés comme équivalents aux idées (cf. Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 710, n. 5 ; Archer-Hind, *Tim. of Pl.* p. 118), et Taylor (*Comment. on Pl. Tim.* p. 184-186), qui nie cette équivalence, s'avoue incapable de la remplacer par une conjecture satisfaisante. (En tout cas, si l'on admet que notre texte est fautif, la seule correction qui nous paraisse plausible — bien que Taylor, *op. cit.* p. xiv, la rejette — est celle que propose Bevan, *Class. rev.* 42, 1928, p. 170 : au lieu de θεῶν, lire θεῖον, et le rapporter à ἄγαλμα.) Quant à *Tim.* 92 c, son attribution dépend de la lecture qu'on adopte, soit εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, avec Hermann, Burnet, Rivaud et Taylor (*Comment. on Pl. Tim.* p. 646-649), soit εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, avec Archer-Hind, Bovet (*Dieu de Pl.* p. 160 sq.) et Apelt (dans sa traduction). Pour notre part, nous croyons, comme Taylor, qu'il est préférable de conserver la première, celle de la vulgate. Au reste, l'incertitude du texte ne jette heureusement aucun doute sur la pensée du philosophe. Remarquons en terminant que Archer-Hind et Bovet qui, tous deux, lisent ποιητοῦ et en déduisent l'identité du démiurge et du modèle, divergent finalement de curieuse manière : le premier affirme que le démiurge est simplement un double mythique du monde intelligible (*Tim. of Pl.* p. 344 sq.) — et il a raison, du moins quant au fond ; le second que « Dieu forme le monde d'après ses propres pensées, qui sont les idées parfaites » (*loc. cit.*) : doctrine qu'il doit à Lutoslawski (*Pl. logic.* p. 477) et qui n'est certainement pas platonicienne.

[1] A la suite d'Aristote, la plupart des modernes vont répétant que les idées platoniciennes ne sont que des causes formelles ou finales, et nullement des causes efficientes. Or rien n'est plus faux, du moins en ce qui concerne l'idée du Bien, car Platon dit de cette dernière qu'elle fournit au monde intelligible « son existence et son essence » (*Rep.* 509 b : τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), et qu'elle est « cause de tout ce qui est bon et beau dans l'univers » (*Rep.* 517 c : πᾶσι πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία ; cf. aussi *Phæd.* 95 e, 99 c). A propos de *Rep.* 517 c, Bovet (*op. cit.* p. 61) déclare, il est vrai, ceci : « Il est d'ailleurs tout indiqué de considérer ces expressions comme métaphoriques : nous avons ici une personnification de l'idée suprême, mais tout nous marque que c'est là une métaphore poétique, non pas une vérité philosophique dialectiquement présentée. » Nous sommes, pour notre part, d'un sentiment contraire ; mais ce que nous reprochons surtout à cet hypercriticisme, c'est d'être étrangement limité à un groupe de dialogues. Si l'on écarte le passage en question comme une « métaphore poétique », et si l'on juge — avec raison cette fois — que, soit le δημιουργὸς τοῦ οὐρανοῦ de *Rep.* 530 a, soit le φυτουργός du livre X de la *République* sont de simples figures de langage (*op. cit.* p. 45-47, 69-71), pourquoi changer brusquement de méthode dans les chapitres suivants, et prendre au pied de la lettre, non seulement la cosmogonie du *Timée*, mais aussi toutes les allusions au démiurge qui se trouvent dans le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* ? Sans ces inconséquences dans l'interprétation, l'auteur n'aurait pu aboutir à sa conception paradoxale d'un dieu de Platon absolument étranger à tous les dialogues qui précèdent le *Sophiste*.

[2] Cf. *Tim.* 47 e : τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα, où l'on voit clairement que le démiurge est une simple personnification de la finalité universelle.

[3] Il s'agit — nous insistons une dernière fois là-dessus — d'un choix *tout à fait libre*, et non, comme le croit Deuschle, d'un mythe nécessaire, puisque le devenir retracé par Platon est purement symbolique (voir plus haut, p. 172-177). — Sur Fouillée, qui attribue à ce mythe un caractère exotérique, voir plus haut, p. 156, n. 2.

dépendance de la γένεσις à l'égard de l'οὐσία [1]. Et les opérations successives du démiurge symbolisent à leur tour l'ordre des valeurs, par une substitution de l'antériorité chronologique à la priorité logique. Le monde est né (γέγονεν) [2], dit Platon ; un dieu souverainement bon le fit aussi semblable que possible à l'exemplaire idéal ; avant l'intervention du démiurge régnait le chaos ; l'âme est plus ancienne que le corps, etc. Autant de figures de langage imposées par le postulat de la genèse fictive, et qui signifient évidemment : le monde phénoménal est sujet à un perpétuel devenir (γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε) [3]; c'est une objectivation contingente, dans l'espace et le temps, de l'être immuable et suprasensible ; la matière ne doit sa forme, ses lois et son intelligibilité relative qu'à une raison universelle et divine, à la fois immanente et transcendante ; la valeur de l'esprit surpasse infiniment celle de la nature physique [4].

Xénocrate et Crantor interprètent donc correctement la pensée du maître, lorsqu'ils assimilent son procédé de démonstration à celui des mathématiciens (μαθηματικοί). Pour des motifs didactiques (διδασκαλίας χάριν), afin de faciliter leur étude (θεωρίας ἕνεκα), et de la rendre plus claire

[1] Cf. Crantor ap. Procl. *In Plat. Tim. comment.* Diehl, 85 a : Γενητὸν λέγεσθαι τὸν κόσμον ὡς ἀπ' αἰτίας ἄλλης παραγόμενον καὶ οὐκ ὄντα αὐτόγονον οὐδὲ αὐθυπόστατον. En d'autres termes, l'univers est sans commencement ni fin dans le temps (ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος κατὰ χρόνον), mais il n'est ni éternel (ἀΐδιος ou αἰώνιος) parce qu'il est sujet au devenir, ni cause de soi (χωρὶς αἰτίου) parce qu'il est relatif.

[2] *Tim.* 28 b. — Il va sans dire que le « ton dogmatique » de ce γέγονεν et d'autres expressions semblables n'est pas un argument sérieux en faveur de l'interprétation littérale, bien qu'on l'ait parfois donné pour tel.

[3] *Tim.* 27 d. — Remarquons que la langue grecque rendait singulièrement facile au philosophe l'emploi de ce langage métaphorique, puisqu'elle exprime par un seul et même mot, d'une part l'*origine* et la *cause* (ἀρχή ; cf. *Tim.* 28 b, 29 e), d'autre part la *naissance* et le *devenir* (γένεσις ; γιγνόμενον et γεγονός ; cf. *Tim.* 27 d-29 e). Ainsi, l'univers a une cause (ἀρχή), mais non pas une origine temporelle (ἀρχὴ χρονική), comme l'a fort bien vu Proclus (*In Plat. Tim. comment.* Diehl, 86 a).

[4] Dans *Legg.* 891 c-896 d, Platon affirme, comme dans *Tim.* 34 b-c, que l'âme est « antérieure » au corps, et toujours, bien entendu, pour exprimer symboliquement la même idée, à savoir que l'esprit est plus important et plus précieux que la matière (cf. *Legg.* 726 a-728 e).

(σαφηνείας χάριν), les géomètres raisonnent sur les figures (τὴν τῶν διαγραμμάτων φύσιν ζητοῦσι) en les construisant ligne par ligne (τοῖς διαγράμμασι παρακολουθοῦσι γιγνομένοις) ; après les avoir analysées en leurs éléments (τὰ σύνθετα εἰς τὰ ἁπλᾶ ἀναλύουσι), ils examinent comment elles en proviennent (ὅπως ἐξ ἐκείνων ἐγένετο ἄν, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς ἐγένετο, σκοποῦσιν). De même, si Platon admet une naissance de l'univers, c'est par pure hypothèse (ἐξ ὑποθέσεως) et en théorie (λόγῳ, τῇ ἐπινοίᾳ), pour mettre en lumière (ῥᾴδιον γνῶναι) le rapport logique des principes et de leurs résultantes (ἡ τάξις τῶν.... προτέρων τε καὶ συνθετωτέρων), la distinction (διαφορά) des éléments simples et des composés qu'ils forment (τὰ μὲν στοιχεῖα.... τὰ δὲ ἐκ τῶν στοιχείων) [1]. Bref, la cosmogonie du *Timée* n'est rien d'autre que le plus caractéristique, le plus important, et nous ajouterons le plus mal compris des mythes génétiques.

3. Mythes parascientifiques. (I. Théorie de la nature, du Timée. II. Eschatologie : mythes du Gorgias, du Phédon, de la République, du Phèdre, etc. ; condamnation du suicide, dans le Phédon ; théorie de la réminiscence, du Ménon ; nature de l'âme [2]). — *Parascientifique* étant un néologisme, il nous faut d'abord le justifier et le définir. Sa raison d'être, c'est que,

[1] Les diverses citations grecques de cet alinéa sont tirées des textes suivants, qui nous renseignent sur l'opinion de Xénocrate et de Crantor ainsi que des platoniciens en général : Aristotel. *De coel.* I, 10, 279 b 32-280 a 2 ; Simplic. *Schol. in Aristotel. De coel.* Brandis, 488 b 15-31 ; Theophr. Diels, *Dox. Gr.* fr. 11, p. 485, l. 17-p. 486, l. 2 ; Plut. *De an. procr.* 3, 1013 a-b. — Ajoutons que le philosophe lui-même marque à plusieurs reprises le caractère idéal de cette cosmogonie. Ainsi, dans le préambule du *Timée*, Critias promet de faire agir — au moyen de la fable de l'Atlantide — les hommes dont Timée aura décrit théoriquement la naissance (ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας) et Socrate l'éducation (*Tim.* 27 a-b). Plus loin, il est question des figures géométriques qui viennent d'être produites « en théorie » (*Tim.* 55 d : τὰ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένητι) ; et les divers genres de causes dont Timée et ses compagnons ont besoin pour leur construction imaginaire du monde, sont comparés à des matériaux mis en œuvre par les charpentiers (*Tim.* 69 a : οἷα τέκτοσιν ὕλῃ). Enfin le *Critias* débute par une invocation de Timée à l'univers qu'il a en quelque sorte recréé (*Criti.* 106 a : νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι).

[2] Voir liste de la p. 29-31, nos 10-12, et liste de la p. 97, nos 1 b, 5-9.

sans lui, nous n'aurions pas pu désigner les mythes du troisième groupe autrement qu'à l'aide d'une longue et incommode périphrase. Quant à la signification de cette épithète, le lecteur, guidé par l'étymologie, l'a peut-être déjà devinée : elle s'applique à tout ce que Platon expose *à côté, en marge de la science* telle qu'il l'entend, tout ce qui est, pour lui, objet non pas d'ἐπιστήμη, mais de simple δόξα. Or les matières traitées de cette façon concernent, soit la physique, au sens large que les anciens donnaient à ce terme, c'est-à-dire l'ensemble des sciences naturelles, soit l'eschatologie et une partie de la psychologie.

I. — La physique ayant pour domaine exclusif le monde sensible, que son perpétuel devenir rend à strictement parler inconnaissable, elle ne saurait être pleinement rationnelle. C'est une théorie conjecturale (εἰκὼς μῦθος) et d'une trop médiocre valeur pour que le philosophe voué à de hautes spéculations sur les essences éternelles (οἱ περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ λόγοι) puisse y prendre grand intérêt, sauf à titre de récréation (ἀναπαύσεως ἕνεκα) et de noble amusement (μέτριος παιδιὰ καὶ φρόνιμος) [1]. Ainsi, même en l'absence des réserves expresses de l'auteur [2], quiconque a bien mesuré la portée de ces principes, devrait tenir le *Timée* pour un εἰκὼς μῦθος. Nous avons déjà reconnu, dans ce Περὶ φύσεως platonicien, un mythe symbolique, sous la forme d'une cosmogonie remplaçant l'analyse pure et simple de la structure dernière des choses [3]. Mais maintenant, il nous est loisible d'affirmer que, si Platon avait préféré un exposé didactique à cette genèse fictive de l'univers et à l'anthropomorphisme du démiurge, le caractère général de l'ouvrage n'en aurait pas été sensiblement modifié. Car il existe, entre la connaissance et son objet, une analogie de telle sorte qu'autant les notions que notre esprit se forme de l'être intelligible et immuable se

[1] *Tim.* 59 c-d.
[2] Cf. *Tim.* 28 c ; 29 c-d ; 30 b ; 44 d ; 48 b-e ; 53 d ; 55 d ; 56 a, b, d ; 57 d ; 59 c-d ; 68 b, d ; 69 b ; 72 d-e ; 90 e. Cf. aussi *Criti.* 106 a-b.
[3] Voir plus haut, p. 199-209.

distinguent par leur fixité et leur clarté, autant les hypothèses relatives à ce non-être imparfait, changeant et rebelle à la raison qu'est la nature physique, sont elles-mêmes précaires, entachées d'erreur et irrationnelles [1]. Quelque critiquable qu'elle nous ait semblé d'autre part, l'interprétation de Deuschle [2] est donc juste en ce qui concerne le *Timée* : non seulement ce dialogue est un mythe, mais c'est un mythe *nécessaire*, puisqu'aux yeux de Platon, toute théorie dialectique de la matière et des causes secondes (συναίτια) est impossible par définition.

II. — Il est d'autres problèmes dont l'examen offre, pour des raisons différentes, le même caractère de probabilité. Tels les arguments du Phédon contre le suicide, qui relèvent moins de la logique que du mysticisme. Telle également l'ἀνάμνησις dans le Ménon, où cette doctrine que le philosophe cherchera plus tard à déduire dialectiquement de la théorie des idées, est encore une croyance sans autre garantie de vérité qu'un παλαιὸς λόγος. Nous ne reparlerons pas de ces textes, puisque nous avons eu déjà l'occasion de les discuter dans la première partie de cet ouvrage [3]. En revanche, il nous reste quelques remarques générales à formuler sur la tripartition de l'âme et les mythes eschatologiques.

Moins privilégiée que la réminiscence qui, de simple δόξα qu'elle était primitivement, devient ἐπιστήμη dans le *Phédon*, la théorie des parties de l'âme est toujours demeurée problématique. En effet, des trois grandes questions qui se posent à l'égard de la ψυχή : son immortalité, sa nature et sa vie d'outre-tombe, la première seule peut être tranchée par la dialectique. Autrement dit, Platon s'est cru de force à démontrer que l'âme est impérissable [4] ; mais chaque fois qu'il

[1] *Tim.* 28 a, 29 b-c, 37 b-c, 51 d-52 d. Cf. aussi *Phil.* 58 e-59 d.
[2] Voir plus haut, p. 172-177. — Cf. aussi Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 4-8 [= *Et. de phil.* p. 49-54] ; Robin, *Pensée gr.* p. 267 sq. ; Taylor, *Comment. on Pl. Tim.* p. 59-61.
[3] Voir plus haut, p. 57-60 et 67-76.
[4] *Rep.* 611 b : ὅτι μὲν ἀθάνατον ψυχή ; *Phaedr.* 246 a : περὶ μὲν ἀθανασίας [τῆς ψυχῆς].

s'agit d'en expliquer la constitution intime et d'en distinguer les facultés [1], il avoue sans détour qu'une connaissance parfaite et fondée en raison de cet ἀδύνατον (ἱκανῶς λογισμῷ διαθεᾶσθαι) [2] est au-dessus de notre portée [3]. Dans la *République* aussi bien que dans le *Phèdre* et le *Timée*, la tripartition est donc un mythe, non pas comme l'entendent ceux qui en contestent la valeur, mais parce qu'elle n'est rien de plus qu'une hypothèse reposant sur des données purement empiriques [4].

Quant aux modes d'existence de la ψυχή désincarnée [5], il est clair que ni la raison, ni l'expérience ne nous les peuvent faire connaître. Voilà pourquoi les preuves en faveur de l'immortalité de l'âme sont suivies de MYTHES ESCHATOLOGIQUES décrivant la vie future telle que Platon l'imagine à défaut de tout savoir positif. Sans parler des brèves allusions à l'au-delà dispersées dans les dialogues [6], et de trois passages relatifs à la métempsychose, l'un dans le *Phédon* et les deux autres dans le *Timée* [7], les mythes eschatologiques proprement dits sont au nombre de quatre ; les trois premiers donnent au *Gorgias*, au *Phédon* et à la *République* leur dénouement naturel, tandis que le quatrième est incorporé dans la « palinodie » du *Phèdre*. Ils présentent entre eux plusieurs divergences sur lesquelles nous pouvons nous dispenser d'insister, parce qu'on les a déjà relevées maintes fois. Disons seulement que, si ces variations défient les tentatives, d'ailleurs puériles, d'harmonistique, Couturat n'en a pas

[1] *Rep.* 611 b : οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ ; *Phaedr.* 246 a : περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς.

[2] *Rep.* 611 c.

[3] Cf. *Phaedr.* 246 a : ἀνθρωπίνῃ καὶ ἐλάττων διήγησις, opposée à la θεία καὶ μακρὰ διήγησις.

[4] Cf. *Phaedr.* 246 a : ᾧ δὲ ἔοικεν [ἡ ψυχή] et *Rep.* 611 c : οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται, opposés à οἷον μέν ἐστι et οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον. Voir aussi plus haut p. 76-96.

[5] *Phaed.* 61 e : περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι.

[6] Voir la liste de ces allusions à la p. 30, nº 12.

[7] Voir liste de la p. 29-31, nº 11, et liste de la p. 97, nº 6.

moins grand tort d'y voir un signe d'incrédulité [1]. Car peu importe que l'auteur préfère, au gré de sa fantaisie, tantôt un détail mythologique, tantôt un autre, puisque la conviction qu'il exprime à l'aide de ces symboles reste, dans son fond, toujours pareille et toujours aussi ferme, quoique indémontrable [2]. Ce que tu méprises comme un radotage de vieille femme, déclare Socrate à Calliclès dans la conclusion du *Gorgias*, est, j'en suis persuadé, la vérité même [3]. Ces paroles, et d'autres semblables, sont si graves, on pourrait presque dire si solennelles, l'affirmation répétée, non seulement de la vie future, mais aussi de la rétribution après la mort et de la palingénésie a un tel accent de sincérité que, pour notre part, nous ne nous sentons pas le droit de tenir l'ensemble de ces mythes pour le jeu ou le calcul d'un sceptique.

Nous avons parlé tout à l'heure de fantaisie. Ajoutons que cette fantaisie elle-même est moins capricieuse qu'elle ne semble, et qu'en examinant attentivement le symbolisme des quatre νέκυιαι, comme les appelle Olympiodore [4], on le voit se modifier peu à peu dans une direction invariable. Qu'il soit téméraire d'en tirer des conclusions d'ordre chronologique, nous l'accordons volontiers. En revanche, il est bien permis de remarquer que la suite probable des dialogues, telle qu'elle est déterminée d'après de tout autres in-

[1] COUTURAT, *De Plat. mythis*, p. 111-118, et *Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 15, 17.

[2] Cf. SUSEMIHL, *Plat. Phil.* II, 1, p. 270.

[3] *Gorg.* 527 a. Cf. aussi *Gorg.* 523 a, 524 a-b, 526 d (COUTURAT, *De Plat. mythis*, p. 21 sq. et 61-64, considère à tort ces déclarations comme ironiques) ; *Rep.* 614 b, 621 b-c (et *Schol. in Remp. 614 b, 621 b*) ; *Phaedr.* 245 c. A remarquer également l'opposition significative entre *Gorg.* 527 a et *Theaet.* 176 b : Calliclès et les esprits forts de son espèce (*Theaet.* 177 a) tiennent l'idéalisme pour un μῦθος γραός, sans se douter que c'est leur propre théorie étroitement utilitaire qui mérite l'épithète de γραῶν ὄθλος.

[4] OLYMP. *In Plat. Phaed. comment.* Norvin, p. 188, l. 11, et p. 228, l. 27 (il s'agit d'une comparaison entre les trois mythes du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*).

dices, et notamment d'après les critères linguistiques, dessine d'une façon satisfaisante, donc plausible, l'évolution de l'eschatologie platonicienne. Très simple encore, avec son Tartare où les criminels expient leurs fautes et son île des bienheureux, le mythe du *Gorgias* s'en tient presque autant que la fin de l'*Apologie* — nous ne parlons naturellement que de la forme — aux conceptions populaires de la vie future. Le tableau brossé par l'auteur de *Phédon* diffère assurément bien davantage de l'Hadès homérique ; et pourtant, quoique les âmes vertueuses se rendent dans une région plus élevée et incomparablement plus pure que la nôtre, la scène est toujours limitée à la terre. Dans la *République* et le *Phèdre*, enfin, non seulement le cadre s'élargit jusqu'à embrasser l'univers entier, mais à cette extension dans l'espace cosmique correspond une extension équivalente dans l'ordre temporel. Car la métempsychose, à quoi ni l'*Apologie* ni le *Gorgias* ne font la moindre allusion et que le *Phédon* laisse au second plan [1], acquiert soudain une importance extrême ; c'est désormais par siècles que se chiffre la période d'évolution des âmes — mille ans selon la *République*, dix mille ans selon le *Phèdre* — et le philosophe lui-même, au lieu d'être libéré immédiatement comme c'est le cas dans le *Phédon*, doit mener par trois fois, ici-bas, la vie ascétique en dehors de laquelle nul ne saurait échapper jamais au cycle inexorable de la réincarnation [2].

On nous dira peut-être que ces différences n'ont aucun rapport avec la chronologie, et qu'elles s'expliquent tout

[1] Nous ne parlons naturellement que du mythe final, où l'on trouve seulement deux allusions très brèves à la métempsychose (*Phaed.* 107 e, 113 a) ; car, dans l'exposé mythique qui clôt la première partie du dialogue (*Phaed.* 80 d-84 b), cette doctrine joue au contraire un rôle important. — Quant au *Gorgias*, il la suggère tout au plus (cf. Friedländer, *Platon*, I, p. 210 sq., 214 sq.), mais ne la mentionne nulle part de façon explicite.

[2] Cf. Lutoslawski, *Pl. logic*, p. 328-330 ; Raeder, *Platon*, p. 256-258 ; H. von Arnim, *Pl. Jugenddial.* p. 161-176 ; Wilamowitz, *Platon*, I, p. 228, 327 sq., 409 sq. ; Friedländer, *Platon*, I, p. 213-219, 221-225, 242 sq., 251.

aussi bien par le choix instinctif ou volontaire des détails qui conviennent le mieux au sujet de chaque dialogue. Mais cette objection serait simplement la preuve d'un malentendu. Car, si nous affirmons que tel dialogue doit être postérieur à tel autre, ce n'est pas parce qu'il donne une description plus complète de l'au-delà, c'est parce que le caractère propre de ses symboles dénote une époque plus tardive. Or, de ce point de vue, comment ne pas placer au début la νέκυια du *Gorgias*, qui est du même type que celles de l'*Odyssée*, et en troisième lieu — après le récit intermédiaire du *Phédon* — les grandioses visions cosmiques du mythe d'Er et du *Phèdre*, inspirées par les théories astronomiques des pythagoriciens dont on sait que Platon subit fortement l'influence dans ses derniers ouvrages ? [1] Ainsi, le mythe du *Phèdre*, que Schleiermacher tenait pour le *Grundmythos*, germe de tous les autres, et Döring pour le programme succinct de la divine comédie dont les divers actes devaient être développés ultérieurement [2], ce mythe, disons-nous, est en réalité un point d'arrivée bien plutôt qu'un point de départ ; il nous donne, sous sa forme la plus ample, la plus riche et la plus parfaite, l'eschatologie d'un philosophe déjà mûri par l'expérience et la méditation, mais encore plein d'enthousiasme comme aux jours de sa jeunesse.

Quelques mots, pour terminer, sur les passages parascientifiques en général. Les reconnaître est chose relativement aisée, car la science (ἐπιστήμη ou νόησις) ne fait jamais place à l'opinion vraie (ὀρθὴ δόξα ou δόξα ἀληθής) [3] sans que

[1] Cf. H. von Arnim, *loc. cit.*

[2] Schleiermacher, *Pl. Werke*, I, 1, p. 48 et 79 : « der Grundmythos, aus welchem alle folgende in das Ganze der platonischen Philosophie eingreifende sich entwickeln » ; Döring, *Die eschatologischen Mythen Pl.* Arch. für Gesch. der Phil. 6, 1893, p. 475-490. — De même Dieterich (*Nekyia*, p. 116) considère le *Phèdre* comme le premier, et la *République* comme le dernier des mythes eschatologiques, tout en s'étonnant assez naïvement de leur grande ressemblance !

[3] Sur la distinction de la δόξα et de l'ἐπιστήμη, voir plus haut, p. 40, n. 6 et 173, n. 2.

Platon nous en avertisse d'une manière ou d'une autre [1]. Mais où tracer la ligne de démarcation entre le symbole et la doctrine positive : telle est la difficulté que leur expression le plus souvent figurée nous suscite parfois, et qui est d'ailleurs inhérente au mythe. Certes, personne ne s'aviserait de prendre au pied de la lettre les juges infernaux, le chariot de l'âme et tant d'autres images du même genre. Cependant l'interprétation allégorique à outrance, proposée par certains commentateurs, ne vaut guère mieux qu'une interprétation étroitement littérale. Ainsi, c'est dénaturer sans aucun doute la pensée de Platon que d'identifier l'immortalité des âmes individuelles à l'éternité de la raison impersonnelle [2], la réminiscence aux idées innées [3], la métempsychose à la transformation perpétuelle de la substance psychophysique [4], la rétribution après la mort à quelque vague formule idéa-

[1] Par exemple, le mythe du *Phédon* est appelé μῦθος (*Phaed.* 110 b), celui de la *République* ἀπόλογος et μῦθος (*Rep.* 614 b, 621 b) ; quant au récit final du *Gorgias*, si Platon le donne, non pour un μῦθος, mais pour un λόγος (*Gorg.* 523 a, 527 a), il va sans dire que c'est afin d'opposer à un conte frivole et purement fabuleux un discours vrai, sinon dans sa lettre, du moins dans son esprit, et non pas la certitude d'une démonstration ou d'une doctrine scientifique à la vraisemblance du mythe (cf. Wilamowitz, *Platon*, I, p. 223, n. 1). D'autre part, Socrate se refuse fréquemment à garantir la stricte vérité des opinions qu'il rapporte (*Men.* 86 b-c; *Phaed.* 61 c, 62 b, c, 63 c, 114 d ; *Tim.* 72 d), ou bien il invoque le témoignage d'autrui (*Gorg.* 524 a ; *Men.* 81 a-b ; *Phaed.* 61 c, d, 62 b, 108 c). Enfin, l'exposé mythique est souvent préféré à l'autre sous prétexte qu'il est plus facile et plus bref (*Phaed.* 108 d-e, 114 c ; *Phaedr.* 246 a ; *Rep.* 435 d, 504 b-d, 612 a) : façon déguisée d'avouer qu'une recherche dialectique est impossible. — Sur le caractère vraisemblable de la physique du *Timée*, voir plus haut, p. 210, n. 2.

[2] Cf. *Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 14 ; Teichmüller, passages cités à la p. 127, n. 1.

[3] Cf. *Compte rendu...* loc. cit. — Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 835-837) proteste avec raison contre ces tentatives d'escamotage de la réminiscence.

[4] Cf. Teichmüller, *Gesch. der Begr.* p. 155-158 : « Die Metempsychose ist nichts als die poetisch... dargestellte Lehre von dem ewigen Kreislauf der Dinge ». — Au contraire Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 839 sq.) et J. Adam (*Pl. Rep.* II, p. 456) estiment comme nous que, sans donner la métempsychose pour une certitude, Platon la prend du moins tout à fait au sérieux.

liste [1], etc. Sans forcer les textes, on ne peut pas davantage nier la spiritualité absolue des âmes définitivement régénérées [2], ou faire passer la tripartition pour une simple métaphore équivalant à la théorie des modes d'activité psychique [3].

[1] Cf. *Compte rendu...* loc. cit. : « Les sanctions de la vie future...signifient simplement que l'âme est éternelle en tant qu'elle participe aux idées ; cette participation constitue à la fois la vertu et la récompense, car elle procure à l'âme, dans ce monde, une félicité intemporelle ; inversement, le vice, ayant pour cause le non-être, est puni par l'anéantissement. » Ici comme ailleurs, Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 837 sq.) fait preuve d'un jugement plus sain. — Remarquons d'autre part que, si Platon croit à une survivance *personnelle*, il est bien loin de se la représenter sous la forme d'un paradis terrestre ou d'un pays de cocagne. Non seulement il stigmatise ces conceptions grossières dans la *République* (voir plus bas, p. 261 et n. 1), mais de nombreux passages de ses dialogues montrent que le bonheur d'outre-tombe était, à ses yeux, une « vie éternelle » dont quiconque s'astreint à la κάθαρσις τῆς ψυχῆς peut jouir, au moins partiellement, dès la vie terrestre (cf. *Crat.* 398 c ; *Conv.* 212 a ; *Phaed* 64 a-65 a, 67 a, c-d ; *Rep.* 500 c-d, 519 c, 582 c ; *Soph.* 216 b-c, 254 a ; *Tim.* 90 c, d, etc.), une félicité tout intellectuelle que procure, soit dans ce monde, soit dans l'autre, la connaissance philosophique et la ressemblance avec Dieu (cf. *Rep.* VII, où la région supérieure, hors de la caverne, est un symbole équivalent aux îles des bienheureux du *Gorgias*, à la terre pure du *Phédon*, au ciel du mythe d'Er et du *Phèdre* ; puis *Rep.* 500 c, 613 b ; *Theaet.* 175 b, 176 a-b, 176 d-177 a ; *Tim.* 90 d).

[2] Cf. Susemihl, *Plat. Phil.* I, p. 232 sq., 461, et *Zur plat. Eschatologie und Astronomie*, Philol. 15, 1860, p. 417-421 ; Archer-Hind, *Phaed. of Pl.* p. 42, 138 sq. — Susemihl est réfuté par Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 820, n. 3 et 841 sq.), qui invoque avec raison des passages décisifs tels que *Phaed.* 66 e-67 a, 76 c, 80 d, 114 c ; *Phaedr.* 250 c. — Quant à Gaye (*Plat. conception of immort.* p. 92-101, 152 sq., 197-205, 225), il laisse à l'existence incorporelle des âmes son sens littéral, mais il estime : 1° qu'après l'avoir soutenue dans le *Phédon*, le philosophe l'a abandonnée dans le *Timée* et les *Lois* ; 2° qu'il a eu raison d'y renoncer, parce qu'il est impossible de se représenter des âmes numériquement distinctes, quoique privées de corps, sans les matérialiser en quelque mesure et en faire des « choses » soumises aux conditions de l'espace et du temps. Mais, quant au premier point, aucun texte précis des derniers dialogues n'établit la liaison nécessaire de l'âme et du corps ; et quant au second, nous contestons le principe sur lequel Gaye fonde son raisonnement, à savoir que toute pluralisation implique la matière ; car qui dit pluralisation ne dit pas forcément juxtaposition de choses matérielles dans l'espace. Cf. à ce sujet Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 836, n. 4, réfutant une objection analogue de Teichmüller.

[3] Cf. Archer-Hind, passages cités à la p. 76, n. 2. — En revanche Susemihl (*Zur plat. Eschatologie und Astronomie*, ibid. p. 433 sq.) a proba-

Il faut avouer, toutefois, que certains cas sont plus embarrassants : dans le *Timée*, par exemple, Platon prend-il au sérieux la localisation des εἴδη τῆς ψυχῆς ? [1] Et l'incarnation des âmes humaines dans des corps d'animaux n'est-elle, d'après lui, qu'un symbole des effets dégradants du vice, ou bien une réalité, sinon certaine, tout au moins vraisemblable ? [2] En ces matières, poésie et philosophie sont tellement confondues que nous devons, bon gré mal gré, suspendre notre jugement.

Une chose est claire, cependant : comme Zeller l'a déjà remarqué [3], ces mythes ne sauraient être tenus pour des récits purement fictifs (für blosse Mythen) ; ils ont une portée doctrinale manifeste. Critiquant Zeller avec autant d'injustice que d'âpreté [4], Teichmüller l'accuse, il est vrai, de contradiction *in adjecto*, sous prétexte qu'il attribue et enlève simultanément le caractère de fables à certaines parties des dialogues [5]. L'argument est certes péremptoire du point de vue de la logique formelle, qui ne connaît que des concepts et des

blement raison de ne pas prendre au pied de la lettre, comme le fait Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 842, n. 5), les châtiments « éternels » des grands pécheurs. *Eternel* ne signifie, à notre avis, rien de plus qu'*immensément long*.

[1] C'est ce qu'admettent Schultess (*Plat. Forsch.* p. 48) et Zeller (*Phil. der Gr.* II, 1, p. 845, 861-864).

[2] La plupart des commentateurs penchent pour l'interprétation allégorique, et la légère ironie du philosophe (par ex. *Tim.* 91 d-e) semble leur donner raison. Cf. Susemihl, *Plat. Phil.* I, p. 243 sq., II, p. 272, 392, et *Zur plat. Eschatologie und Astronomie*, ibid. p. 430-433 ; Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 840 sq. ; Rohde, *Psyche*, II, p 276, n. 4. — D'après Taylor (*Comment. on Pl. Tim.* p. 640-642), cette croyance est pythagoricienne, et socratique, mais non pas platonicienne.

[3] Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 824 sq., 842 sq. — Cf. aussi Dieterich, *Nekyia*, p. 118 sq. ; Pfleiderer, *Sokr. und Pl.* p. 445, 453-455 ; Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 3 sq., 10 [= *Et. de phil.* p. 48 sq., 55 sq.]. Mais Brochard va trop loin dans sa réaction contre l'hypercritique de Couturat, et il n'est personne qui ne juge ridiculement exagéré son parti pris d'interpréter les mythes platoniciens « au pied de la lettre ».

[4] Teichmüller, *Plat. Fr.* p. 90-93 ; *Liter. Fehden*, II, p. 148-153, 166-169.

[5] Teichmüller, *Plat. Fr.* p. 91.

rapports d'inclusion ou d'exclusion ; mais il n'établit pas l'impossibilité pratique d'une κοινωνία τῶν γενῶν — pour parler le langage du *Sophiste* — ni, dans le cas particulier, d'un mélange de vérité et de fantaisie, sur lequel le philosophe ne laisse, d'ailleurs, planer aucune équivoque [1]. Nous ne voyons pas non plus pourquoi l'on ne pourrait accorder quelque crédit aux mythes de ce groupe sans convenir *ipso facto*, comme le prétendent Teichmüller et Couturat [2], que Platon « subordonne la science à la foi ». De vrai, ce dernier ne fait rien de pareil, car non seulement il n'invoque une tradition que dans le cas où, de toute façon, la méthode dialectique est inapplicable, mais encore — et nous l'avons déjà dit [3] — bien loin de prêter à ce παλαιὸς λόγος, soit la valeur d'une opinion reçue en vertu de sa seule ancienneté ou du *consensus omnium*, soit, à plus forte raison, l'autorité d'un dogme ou d'une révélation, il ne veut que manifester l'accord de sa croyance personnelle avec le mysticisme orphique.

Il ne faut donc pas parler d'une abdication, mais, avec Zeller, d'une simple lacune de la connaissance scientifique [4]. La seule erreur de Zeller, c'est de vouloir expliquer tous, ou presque tous les mythes de cette manière [5], car des fables comme celles du *Politique* ou de la naissance d'Erôs — pour ne citer que ces deux exemples — n'ont certainement pas la même fonction que l'εἰκὼς μῦθος du *Timée* et les récits eschatologiques. Ajoutons qu'en combattant Deuschle [6], Zeller fait à son insu sa propre critique. Ne déclare-t-il pas que la première de ces fables vise simplement à corriger la

[1] Cf. *Men.* 86 b ; *Phaed.* 114 d.

[2] Teichmüller, *Plat. Fr.* p. 3 sq., et *Liter. Fehden*, I, p. 242 sq., II, p. 152 sq., 155 sq., 160 ; *Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 16. Cf. aussi Hirzel, *Das Rhetor. bei Pl.* p. 14.

[3] Voir plus haut, p. 153.

[4] Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 580 : « Die platonischen Mythen deuten... fast immer auf eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntniss ».

[5] Zeller, *op. cit.* II, 1, p. 579-582.

[6] Zeller, *op. cit.* II, 1, p. 582, n. 1.

définition de l'homme d'Etat, et la seconde à déterminer le concept d'amour, opération que Platon pouvait effectuer tout aussi facilement par la pure dialectique [1] ? Rien de plus juste, à notre avis [2]. Mais Zeller ne saurait argumenter de la sorte sans avouer du même coup que ces mythes — et quelques autres avec eux — lui donnent tort, puisqu'ils n'ont pas pour objet des opinions indémontrables [3]. Comme toutes les théories que nous avons examinées dans le chapitre précédent, celle-ci pèche donc par étroitesse [4].

Quant à Stewart, qui ne fait, au fond, que suivre Zeller, nous lui reprochons également de considérer l'ensemble des mythes comme des exposés de questions qui transcendent la connaissance scientifique [5]. En outre, deux choses sont à

[1] Zeller, *op. cit.* II, 1, p. 582, n. 1 : « In dem Mythus des Gastmahls ist die Aufgabe nur eine Beschreibung des Eros, eine Begriffsbestimmung, die ebensogut in rein dialektischer Form gegeben werden konnte, wenn nicht künstlerische Rücksichten den Philosophen bestimmten, seinen Gedanken mit einer leichten und durchsichtigen mythischen Hülle zu umkleiden. »

[2] Voir plus haut, p. 176 sq., 185-189, 193.

[3] Zeller, *op. cit.* II, 1, p. 581 : « Die Mythen treten da ein, wo etwas dargestellt werden soll, was der Philosoph zwar als wirklich anerkennt, dessen wissenschaftliche Feststellung aber über seine Mittel hinausgeht ». — Zeller ne pourrait objecter que, dans le mythe du *Politique*, Platon retrace l'*Urgeschichte der Menscheit*. Car, de toute évidence, ce tableau forcément fantaisiste de la vie primitive n'est que le cadre, mais nullement l'objet du mythe.

[4] Cf. Gregoriades, Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 60-65.

[5] Stewart, *Myths of Pl.* p. 42-76, etc. — Willi paraît en définitive, et sauf erreur de notre part, tenir, lui aussi, le mythe pour une sorte de substitut de la dialectique (*Plat. Mythopoiie*, p. 61-103). Mais son ouvrage est tellement hermétique, il est rédigé dans une langue si insolite que le sens exact, il faut l'avouer, nous en est demeuré lettre close. Nous avons discuté plus haut son criterium, qui nous paraît fallacieux, et tenu compte de son inventaire des mythes, qui ne concorde pas avec le nôtre ; quant à la théorie elle-même, nous laissons à ceux qui l'ont peut-être saisie le soin d'en parler congrûment. — Enfin, parmi les nombreux auteurs qui présentent les mythes d'une façon plus ou moins analogue à celle de Zeller, comme l'expression de la probabilité, citons : Stumpf, *Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten*, Zeits. für Phil. und philos. Kritik, 54, 1869, p. 250 sq. et 251, n. 1 ; Pfleiderer, *Sokr. und Pl.* p. 297 sq. ; Apelt, *Plat. Aufs.* p. 83. ; Raeder, *Platon*, p. 77 ; Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 5-8, 13 [= *Et. de phil* p. 50-54, 59] ; Robin, *Pensée gr.* p. 266-268 ; Reinhardt, *Pl. Mythen*, p. 145-159, et spécialement p. 149 ; Friedländer, *Platon*, I, p. 209, 213, 218 sq., 239, 240 sq. ; Burnet, *Platonism*, p. 119.

blâmer chez cet auteur : d'une part son interprétation superficielle et l'insignifiance de ses idées, défaut que le fatras dont il a encombré son livre est loin de racheter ; d'autre part l'emploi constant d'un vocabulaire spécifiquement kantien, donc tout à fait anachronique et aussi impropre que possible à l'exégèse d'un penseur grec. Non qu'il faille proscrire la terminologie philosophique moderne de nos commentaires des textes anciens ; mais un lecteur n'en sait pas beaucoup plus long, nous semble-t-il, sur les mythes des dialogues, lorsqu'on se borne à lui répéter sans cesse, comme le fait Stewart, que ces mythes sont « une représentation des idées de la raison » ou « une déduction des catégories de l'entendement », et qu'ils « règlent le sentiment transcendental [1] ».

Revenons maintenant à Zeller et au jugement peu équitable, selon nous, qu'il porte sur les mythes platoniciens. Malgré leur valeur littéraire, dit-il, ces derniers sont un signe de faiblesse ; ils nous montrent que, chez Platon, le poète était encore trop exigeant pour permettre au philosophe de donner toute sa mesure [2]. Assurément, ni Aristote, ni les penseurs modernes n'ont coutume de sacrifier aux Muses, et leurs œuvres ne nous offrent pas la moindre trace de cette poésie étincelante qui coule pour ainsi dire à pleins bords dans mainte page des dialogues. Mais qu'importe ? Si l'on fait abstraction d'un cadre légendaire ou fabuleux dont la philosophie ne pourrait plus s'accommoder de nos jours, et qui, nous le verrons dans les chapitres suivants, se justifie, soit par le génie de l'auteur et par ses dons exceptionnels de style et d'imagination, soit par l'influence de l'époque et du milieu où son œuvre plonge ses racines, la pensée mythique cesse aussitôt d'apparaître comme un phénomène propre à Platon

[1] Cf. Stewart, *op. cit.* p. 42-76, 337 sq. et *passim*.

[2] Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 581 sq.

et à ces premiers balbutiements de la métaphysique que sont les anciennes cosmogonies [1].

On la retrouve au contraire un peu partout, et jusque chez les philosophes les plus esclaves, semble-t-il, d'une méthode rigoureuse. Qu'est-ce en effet qu'un ouvrage comme le *Personnalisme* de Renouvier, sinon le mythe de la destinée humaine, ni moins subjectif ni moins fragile que celui du *Phèdre* [2] ? Et n'est-ce pas l'austère Kant lui-même qui, selon la remarque de Hirzel [3], nous donne dans son *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, l'équivalent du *Timée*, autrement dit un exposé conjectural de problèmes scientifiquement insolubles [4] ? Car, bien que, d'ordinaire, on imagine instinctivement le mythe sous l'aspect de quelque conte fantastique — d'où cette conclusion fausse qu'il est dès longtemps banni de la spéculation des philosophes — du moins faut-il éviter, d'abord de prendre pour l'essence de la pensée mythique ce qui n'en est qu'une des formes — forme à vrai dire primitive, mais nullement nécessaire, même chez Platon [5], et aujourd'hui périmée ; ensuite de restreindre mal à propos le sens d'un terme dont il est, sinon courant, du moins légitime de se servir pour désigner en général une croyance ou un ensemble de croyances excluant toute possibilité de démonstration rationnelle ou de vérification expérimentale, et motivées exclusivement par des raisons d'ordre affectif, voire mystique, ou par des jugements de valeur.

[1] Cf. Bréhier, *Philosophie et mythe*, Rev. de mét. et de mor. 22, 1914, p. 362-365.

[2] Renouvier, *Le personnalisme*, Paris, 1903 (cf. spécialement p. 224 sq., où l'auteur déclare expressément ne prétendre à rien de plus qu'à une simple vraisemblance). —L'exemple est fourni par Bréhier, qui cite également le mythe social et humanitaire du XIX^e^ siècle, chez Saint-Simon, Fourier, Comte, Cabet, etc., le mythe du progrès chez Emerson, de l'évolution chez Spencer, du retour éternel chez Nietzsche (*op. cit.* p. 370 sq., 376-378).

[3] Hirzel, *Dial.* I, p. 268-270.

[4] Kant, *Werke*, Bd. I, Berlin, 1912, p. 219-370 (voir toute la 3^e^ partie, qui traite des habitants des planètes et des conditions de la vie future, et spécialement p. 353, 367-370).

[5] La *forme* du mythe manque, par exemple, aux exposés, cependant mythiques, de la réminiscence dans le *Ménon* et de la théorie des parties de l'âme au livre IV de la *République*, ainsi qu'à certaines théories physiques ou physiologiques spéciales formulées dans le *Timée*.

Compléter les résultats du λόγος, en prolonger les lignes hors des limites de la raison pure, suppléer, à titre de δεύτερος πλοῦς, la dialectique lorsqu'elle se heurte à quelque mystère impénétrable, telle est donc la fonction des mythes que, faute d'une meilleure épithète, nous avons appelés parascientifiques. Puisque notre intelligence n'est point à la mesure de l'univers, puisque nous ne pouvons tout comprendre ni tout expliquer, puisqu'en un mot l'ἐπιστήμη absolue, totale, est un idéal à jamais inaccessible, nous devons parfois nous contenter d'une simple ὀρθὴ δόξα, fondée, non sur des preuves proprement dites, mais sur l'intuition religieuse ou sur des postulats de la conscience morale. « Ma conclusion, dit le Socrate du *Phédon*, c'est qu'il nous faut tout faire, ici-bas, pour acquérir la vertu et la sagesse ; car le prix de nos efforts sera magnifique, et l'espérance est grande. Sans doute, aucun homme raisonnable ne voudrait garantir la rigoureuse exactitude de mon récit ; mais que ce que j'ai dit de nos âmes et de leurs futures demeures soit, sinon vrai, du moins proche de la vérité, voilà, me semble-t-il, ce qu'il sied d'affirmer, puisque l'immortalité est évidente, voilà ce qu'il vaut la peine de se hasarder à croire — car c'est un beau risque à courir — et ce dont il importe, pour ainsi parler, de s'enchanter soi-même [1]. » Ce passage, et quelques autres du même genre [2], prouvent que le pragmatisme — la chose à défaut du terme — est bien antérieur à W. James. Ils témoignent, en outre, que le vrai Platon ne ressemble guère à ce pur intellectualiste qu'on nous présente dans tous les manuels d'histoire de la

[1] *Phaed.* 114 c-d.

[2] Notamment un passage du *Ménon*, où Socrate parle à peu près dans les mêmes termes de la réminiscence (qui n'est encore, on le sait, qu'une δόξα, et non pas une ἐπιστήμη comme dans le *Phédon*) : Je ne voudrais pas affirmer, déclare-t-il en substance, que tout ce que je viens de dire est vrai ; mais ce que je suis, du moins, disposé à soutenir avec la dernière énergie, c'est que mon opinion nous rend meilleurs et nous incite à chercher la vérité, tandis que l'opinion contraire favorise la paresse d'esprit (*Men.* 81 d-e, 86 b-c). Cf. aussi *Gorg.* 526 d-527 e ; *Rep.* 621 b-d.

philosophie. Car, si convaincu qu'il soit de la valeur inestimable de la raison, il n'a garde de la tenir induement pour toute-puissante [1]. Et lorsqu'il se trouve en face d'une de ces questions que les arguments logiques ne sauraient trancher ni dans un sens ni dans l'autre, il préfère à la négation ou au scepticisme l'option hardie pour une croyance, indémontrable certes, mais justifiée néanmoins par son efficacité morale et sa fécondité pragmatique [2].

Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que la « faiblesse » signalée par Zeller est inhérente à l'esprit humain [3]. Au lieu d'en faire un grief particulier à l'auteur des dialogues, louons-le donc d'avoir reconnu, avec une belle et trop rare franchise, que certains problèmes — notamment celui de nos origines et de notre destinée — ne comportent pas de solution définitive. Ces problèmes, le philosophe garde cependant le droit de les scruter, pourvu qu'il n'essaie pas de nous donner le change sur la valeur de ses hypothèses. Or Platon — et c'est tout à son honneur — ignore ce dogmatisme aveugle. Malgré, ou plutôt à cause de son amour passionné du vrai, il lui répugne de déclarer tel ce qui n'est que vraisemblable, et de travestir la probabilité en certitude. Rationaliste intransigeant, sans pitié pour les opinions obscures ou contradictoires de la foule et pour les vaines parades des sophistes, il veut des idées claires, unies par les liens de fer et d'acier d'une logique rigoureuse [4] ; mais lorsqu'il s'enchante de l'ἐλπὶς μεγάλη, son langage est celui du mysticisme [5]. Bref,

[1] Cf. *Phaed.* 85 c-d, 107 a-b ; *Phaedr.* 246 a ; *Tim.* 29 c-d, 72 d, etc.

[2] Il est à peine besoin de dire que ce pragmatisme n'a rien de commun avec l'utilitarisme peu recommandable que Teichmüller et Couturat prêtent à Platon, simple feinte d'un sceptique trop avisé pour attaquer ouvertement une superstition, lorsqu'il la juge capable d'inspirer une crainte salutaire aux esprits crédules.

[3] Cf. Gregoriades, Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 64 ; Lange *Gesch. der Mater.* p. 135.

[4] *Gorg.* 508 e : Ταῦτα... κατέχεται καὶ δέδεται.... σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις. Cf. aussi *Men.* 98 a : Ἐπειδὰν δὲ [αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς αἰτίας λογισμῷ] δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι.

[5] Sur le mysticisme de Platon, cf. Ritter, *Platon*, II, p. 735-745 ; Friedländer, *Platon*, I, p. 68-97, spécialement p. 83-97 ; et voir

nul ne sait mieux dire, quand il le faut, κινδυνεύει [1] ; nul ne distingue plus scrupuleusement le savoir de la croyance. Il affirme le premier, parce qu'il est l'œuvre de la dialectique ; la seconde, objet des εἰκότες μῦθοι, il se borne à la proposer comme un καλὸς κίνδυνος. Que la forme dont se revêt alors sa pensée puisse paraître insolite à des modernes, que l'abondance des symboles soit, pour les critiques, une source de perplexités sans fin, nous n'en disconvenons pas. Mais qui serait assez barbare pour en vouloir à Platon d'être poète autant que philosophe ?

plus haut, p. 60 et 121 sq. — Selon Couturat, « Platon n'est pas le moins du monde un mystique. La foi fait partie de l'opinion, et est subordonnée à la science ; l'objet de la foi n'est pas supérieur, mais inférieur à celui de la science. » (*Compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat*, Rev. de mét. et de mor. IV, juillet 1896, Suppl. p. 16.) Exalter la foi aux dépens de la raison, telle est, en effet, l'attitude des purs mystiques ; mais personne n'a jamais prétendu que Platon en fût un, sauf peut-être quelques néoplatoniciens qui le concevaient à leur image. Toutefois, son rationalisme, absolu en théorie, laisse dans la pratique une place à la croyance qui complète la connaissance scientifique ; et cette croyance a, dans son fond comme dans sa forme, un caractère nettement mystique ou, si l'on préfère, religieux. Comme le dit fort bien Burnet (*Gr. phil.* I, p. 167) : « allegory and myth are not employed to express something above reason, but to adumbrate what is below reason... It has its place half-way up the scale and not at the top... I suspect that all true mysticism is of this nature, and that to set feeling above reason as a means of knowing is only a perversion of it ».

[1] Cf. Pater, *Pl. and Platonism*, p. 189 : « The irony, the Socratic humour, so serviceable to a diffident teacher, are, in fact, Plato's own. Κινδυνεύει, *it may chance to be*, is, we may notice, a favourite catchword of his. The philosopher of Being, or, of the verb *To be*, is after all afraid of saying, *It is*.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes efforcé, non seulement d'interpréter les mythes, mais aussi de préciser leur rôle, et de définir leur nature par opposition à celle de la dialectique. Les résultats de cette étude, du moins dans la mesure où ils seront acceptés par le lecteur, contribuent à expliquer les mythes, c'est-à-dire à justifier leur présence dans les dialogues. Mais cette explication n'est pas encore complète. Outre les motifs pour lesquels le philosophe recourut, consciemment et volontairement, à l'exposé mythique — et que nous connaissons maintenant — il faut tenir compte de certains facteurs plus généraux : d'abord ces causes difficiles à déterminer, mais réelles, que Taine appelait la race, le milieu et le moment, puis les qualités propres du génie platonicien.

La race, le milieu et le moment : car, sans renouveler les excès de la critique naturaliste, qui, si l'on peut dire, volatilisait l'individu, force est bien de reconnaître que l'esprit le plus original ne tombe jamais du ciel, et qu'il subit toujours plus ou moins des influences extérieures, celles de la tradition en particulier. Platon était un grand artiste, et personne d'autre que lui ne pouvait être l'auteur de mythes exactement semblables à ceux que nous étudions. Toutefois, le mérite en revient aussi, pour une part, à la race, à ces Hellènes doués d'une imagination si vive et si plastique, et dont la mythologie est riche avec sobriété [1].

Mais le moment, surtout, était exceptionnellement propice. Nous ne saurions imaginer, par exemple, un penseur contemporain de Kant ou de Descartes donnant à la phy-

[1] Cf. Gregoriades, Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 49 sq.

sique la forme qu'elle revêt dans le *Timée*. Pour justifier cette assertion, il n'est d'ailleurs nullement nécessaire de s'éloigner autant du IVe siècle av. J.-C. Chez Aristote, déjà, la philosophie prend un caractère tout à fait technique qu'elle a conservé depuis lors ; elle dédaigne de plaire, et ne redoute pas la plus rebutante sécheresse. Dans les traités didactiques des péripatéticiens et des néoplatoniciens, le lyrisme du *Phèdre* ne serait guère à sa place, et de fait, ce n'est pas là qu'il faut désormais chercher de véritables mythes, mais dans des ouvrages délibérément populaires, comme les dialogues perdus d'Aristote, ou chez les moralistes tels que Plutarque. Certes, la transformation dont nous parlons, et que devait consommer le Stagirite, fut préparée avant lui par l'enseignement de son maître à l'Académie, et par certains dialogues de la dernière période, le *Sophiste* et le *Philèbe*, par exemple, qui reproduisent les discussions d'école bien plutôt que les conversations socratiques. Mais Platon n'en était pas moins très proche du temps où, comme on l'a dit, les Grecs « pensaient par images » [1], où des philosophes, tels que Parménide et Empédocle choisissaient pour s'exprimer la langue rythmée des poètes. C'est à la suite des orphico-pythagoriciens, d'Empédocle, de Pindare qu'il raconte les vicissitudes de l'âme coupable et sa régénération finale. Ses descriptions des régions mystérieuses de l'Hadès ont leur prototype dans les νέκυιαι des livres XI et XXIV de l'*Odyssée*, et surtout dans ces nombreuses Καταβάσεις εἰς Ἅιδου de Thésée et de Pirithoüs, d'Hercule, d'Orphée, de Pythagore, etc., qu'Aristophane parodia dans les *Grenouilles* [2]. Qu'est-ce enfin que

[1] Rivaud, *Probl. du devenir dans la phil. gr.* p. 2, 283. — Ainsi Platon fait la transition entre la philosophie des présocratiques, encore à peine différenciée de la mythologie et de la poésie, et la philosophie technique d'Aristote. Cf. Pater, *Pl. and Platonism*, p. 174-178, et Moog, *Das Naturgefühl bei Pl.* Arch. für Gesch. der Phil. N. F. 17, 1911, p. 167 sq. Au contraire, Volquardsen (*Pl. Theorie vom Mythus*, p. 4, 11) refuse de considérer la philosophie platonicienne « als Uebergang des Mythus in Philosophie », sous le prétexte étrange que les présocratiques n'étaient pas des mythologues !

[2] Cf. Pauly-Wissowa, *R.-E.* art. « Katabasis », 2395-2413 ; Ettig, *Acheruntica*, Leipzig. Stud. zur class. Philol. 13, 1891, p. 260-305 ; Rohde, *Psyche*, I, 49 sqq., 302 sq., et II, 419 sq. ; Dieterich, *Nekyia*, p. 128-136 ; Kern, *Orph. fragm.* p. 304-307 ; Diels, *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante*, N. Jahrb. für das class. Alt. 49, 1922, p. 240-245. — Parménide ne faisait pas le récit d'une κατάβασις, mais le début de son poème Περὶ φύσεως offre quelque chose d'analogue : un voyage sur un char attelé de coursiers surnaturels, et une révélation mystique (Diels, *Vors.* B, fr. 1).

le *Timée*, sinon l'histoire de la naissance du monde — histoire symbolique, il est vrai, si nous l'avons bien interprétée — sur le modèle des théogonies et des cosmogonies d'Hésiode, d'Acusilas, de Phérécyde, et de celles que les anciens attribuaient à Musée, à Linos, à Epiménide et à Orphée [1] ?

En dehors des mythologues proprement dits, beaucoup d'auteurs du Ve et du IVe siècle introduisaient volontiers des mythes dans leurs ouvrages d'histoire, de rhétorique et de philosophie. Hérodote ne manque pas une occasion de conter des fables [2], et les récits merveilleux abondaient dans les écrits de Ctésias et les *Philippica* de Théopompe, d'un demi-siècle seulement plus jeune que Platon [3]. Mais c'est surtout chez les rhéteurs et les sophistes que les allusions et les emprunts à la mythologie étaient couramment en usage, comme un procédé facile d'amplification oratoire ou de persuasion. Deux des discours d'Isocrate, *Hélène* et *Busiris*, ont des sujets légendaires, et deux autres, le *Panégyrique* et *Archidamus*, rappellent certains épisodes des mythes de Déméter et d'Hercule [4]. C'est Hercule également que Prodicus prit pour thème de son fameux apologue [5], tandis que Protagoras tirait

[1] Cf. Zeller, *Phil. der Gr.* I, 1, p. 95-148 [= 5e éd. p. 73-101].

[2] P. ex. la fable de Gygès (I, 8-14), celle d'Arion sauvé par un dauphin (I, 23 sq.), la descente de Rhampsinite aux Enfers (II, 122). — On sait qu'Aristote (*De gener. anim.* III, 5, 756 b 6) traite Hérodote de μυθολόγος ; quant à Cicéron (*De legg.* I, 1, 5), il parle des « innumerabiles fabulæ » qui se trouvent dans les ouvrages d'Hérodote et de Théopompe.

[3] Sur la Méropide de Théopompe, voir plus bas, p. 242 sq. et 246 sq.

[4] Isocr. *Or.* IV, *Paneg.* 28-34, et VI, *Archid.* 17-25. — Démosthène lui-même, s'il faut en croire Plutarque (*Vita Demosth.* 23, 85C e), ne dédaignait pas, à l'occasion, de conter quelque apologue.

[5] Xenoph. *Memor.* II, 1, 21-34. Cf. Plat. *Conv.* 177 b. — L'apologue se trouvait probablement dans un ouvrage du sophiste intitulé Ὧραι. Comme de juste, Joël (*Sokr.* II, 1, p. 125 sqq.) a essayé de prouver que l'auteur véritable en était Antisthène, mais cette hypothèse est dépourvue de toute base solide.

un parti semblable du mythe de Prométhée et d'Epiméthée [1].

Enfin, il n'est pas douteux que le propre maître de Platon ne lui ait, sur ce point, donné l'exemple. Certes, il ne saurait être question d'attribuer au Socrate de l'histoire la paternité des grandes fresques eschatologiques et cosmologiques du *Phédon*, de la *République* et du *Phèdre* [2]. En revanche, on se l'imagine très bien relevant son enseignement, soit de courtes fables empruntées à Esope ou composées sur ce modèle, comme la fable des deux ennemis enchaînés l'un à l'autre, symbole du plaisir et de la douleur [3], soit d'allégories et d'apologues, tels que les tonneaux des Danaïdes, ou Hercule à la croisée des chemins [4], soit même de ces descriptions de la vie d'outre-tombe que Platon lui prête à la fin de l'*Apologie* et du *Gorgias*. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que la plupart des socratiques, et non pas seulement Platon, en ont usé de cette manière. Nous devons à Xénophon la plus ancienne version de l'apologue d'Hercule [5]. Et il y avait des mythes dans les œuvres perdues de Phédon [6], d'Eschine [7], d'Antisthène surtout, qui fit d'Hercule le type du philosophe cynique, et dont les interprétations allégoriques de la mythologie d'Homère furent abondamment imitées par les moralistes rattachés directement ou indirectement à son école [8].

[1] Voir plus haut, p. 183 et n. 2. Cf. Dümmler, *Akad.* p. 236. — D'après *Hippi. maior*, 285 d-286 b, le sophiste Hippias se complaisait également aux récits mythologiques.

[2] Sur l'opinion contraire de Burnet, voir plus bas, p. 285.

[3] Plat. *Phaed.* 60 b-c. — On sait que, d'après *Phaed.* 60 c-61 b, Socrate, dans sa prison, aurait mis en vers des fables d'Esope.

[4] Plat. *Gorg.* 492 e-494 a ; Xenoph. *Memor.* II, 1, 21-34.

[5] Xenoph. *Memor.* II, 1, 21-34.

[6] Théon (*Progymn.* 3, Spengel, *Rhet. Gr.* Leipzig, 1854, t. II, p. 75) fait allusion à un mythe qui se trouvait dans un dialogue de Phédon intitulé *Zopyre*.

[7] L'emploi de mythes par Eschine est attesté par Hermogène (Περὶ ἰδεῶν, II, 12, Spengel, *Rhet. Gr.* t. II, p. 420).

[8] La prédilection d'Antisthène pour les sujets légendaires se manifeste dans les titres de plusieurs de ses ouvrages (dont la liste est donnée par Diog. Laert. VI, 1, 15-18). Au reste, Julien (*Or.* VII, 209 a, 215 c, 217 a) dit expressément que le chef de l'école cynique usait volontiers de mythes. D'après Dümmler (*Akad.* p. 90-95), la source d'un passage de Dion Chrysostome (*Or.* XXX [= 80, éd. de Budé], *Charid.* 9-25) serait un mythe eschatologique qui se trouvait à la fin de l'*Archélaüs* d'Antisthène, et que l'auteur mettait dans la bouche d'un prêtre mendiant, par un procédé analogue à celui que Platon emploie dans le mythe d'Er au l. X de la *République*. — Cf. aussi Hirzel, *Dial.* I, p. 261 sq.

* * *

Mais Platon ne s'est pas borné à suivre une tradition toute générale. Il a fait, en outre, de nombreux emprunts à la mythologie et aux légendes courantes, comme le montre éloquemment une étude des sources, dont nous consignons ci-dessous les résultats essentiels.

1. Mythes des cigales et de Theuth ; mythe du Protagoras. — Il n'y a, semble-t-il, que deux mythes platoniciens qui soient entièrement originaux : la fable des cigales dans le *Phèdre*, et celle de Theuth dans le même dialogue. Car, bien que Platon donne cette dernière pour une légende égyptienne, la remarque de Phèdre sur la facilité avec laquelle Socrate forge à son gré des contes de n'importe quel pays [1] indique clairement au lecteur tant soit peu perspicace ce qu'il doit penser de cette prétendue tradition [2].

Inversement, le mythe de Prométhée et d'Epiméthée serait, si la conjecture que nous avons adoptée est juste [3], la reproduction libre d'une allégorie inventée par Protagoras lui-même.

[1] *Phaedr.* 275 b.

[2] Sans doute, les personnages de ce mythe sont réellement égyptiens, soit Thamus, qui n'est probablement, quoi qu'en dise Eisler (*Pl. und das ägyptische Alphabet*, Arch. für Gesch. der Phil. N. F. 27, 1922, p. 4, n. 6), que le double du dieu Ammon (cf. Pietschmann, Pauly-Wissowa, *R.-E.* art. « Ammon » ; Roscher, *Lexikon der gr. und röm. Mythol.* art. « Thamus »), dieu déjà connu d'Hérodote (II, 42) ; soit Theuth, en qui les Egyptiens révéraient, sous le nom de Thoth, l'inventeur de la législation, des arts, des sciences et de l'écriture (à ce dernier titre, il réapparaît dans *Phil.* 18 b-d), et qui fut identifié à Hermès (cf. Cic. *De nat. deor.* III, 22, 56). Mais l'histoire elle-même — les reproches que Thamus adresse à Theuth — est sûrement une pure invention de Platon.

[3] Voir plus haut, p. 183 et n. 2.

Quant aux autres mythes, ils offrent, dans des proportions variables, un mélange d'éléments anciens et d'éléments nouveaux.

2. Mythe de Gygès. — La source de l'histoire de Gygès nous est inconnue, car le récit d'Hérodote [1] ne saurait être regardé comme tel. L'écrivain ionien parle d'un garde du corps du roi Candaule, qui monte sur le trône à la suite d'aventures dont il n'est pas question dans la *République*. Le Gygès de Platon, au contraire, est un simple berger, ancêtre du précédent [2], et s'il parvient également au pouvoir suprême après le meurtre du roi, dont il épouse la veuve, c'est dans des circonstances toutes différentes, et grâce à un anneau magique qui n'est pas même mentionné par Hérodote, tandis qu'il joue un rôle capital dans l'apologue de Glaucon. Toutefois, l'analogie indéniable des deux versions — dans l'une comme dans l'autre, notamment, Gygès fait figure de séducteur de la reine, de meurtrier du roi et d'usurpateur [3] — cette analogie, disons-nous, laisse supposer

[1] Herod. I, 8-14.

[2] Avec J. Adam, nous lisons τῷ Γύγου τοῦ Δυδοῦ προγόνῳ (étant sous-entendu que cet ancêtre de Gygès le Lydien s'appelle également Gygès). Hermann et Burnet mettent Γύγου entre crochets ; d'autres éditeurs ont proposé diverses corrections. Mais on doit s'abstenir de modifier sans nécessité absolue une leçon qui est celle de tous les manuscrits et aussi de Proclus. D'autre part, comme le remarque avec raison J. Adam (*Rep. of Pl.* I, p. 70, 126 sq.), il n'y a, en définitive, rien d'impossible à ce que le Gygès de Platon soit un autre personnage que le Gygès historique. C'est même assez probable, puisque Hérodote (*loc. cit.*) et Nicolas de Damas (Müller, *F. H. G.* fr. 49, t. III, p. 382-386), qui rapportent des traditions d'ailleurs différentes sur ce dernier, ne parlent ni l'un ni l'autre de l'anneau magique, tandis que Cicéron, dans son résumé du mythe de Gygès (*De off.* III, 9, 38 sq.), n'indique d'aucune manière qu'à ses yeux, il y ait identité entre le héros de ce mythe et le meurtrier de Candaule ou de Sadyattès. A noter également que, d'après Nicolas de Damas, l'arrière-grand-père de Gygès portait le même nom ; dès lors ne serait-ce pas lui (qui est effectivement un Γύγου πρόγονος), plutôt que son descendant, que concerne la légende utilisée par Platon ?

[3] Ces trois traits figurent également dans la version de Nicolas de Damas (*loc. cit.*), qui, pour le reste, diffère entièrement de celles d'Hérodote et de Platon. Entre ces deux dernières, on pourrait peut-être faire encore un rapprochement plus subtil : chez Platon, Gygès a, grâce à son anneau, le pouvoir de se rendre *invisible* ; chez Hérodote, il contemple, *sans être vu d'elle*, la femme de Candaule dépouillée de ses vêtements. Nous trouvons là un indice de plus en faveur d'une contamination de plusieurs traditions diverses, mi-historiques, mi-légendaires, qui couraient toutes sous le nom de Gygès.

qu'il s'est produit de bonne heure, et en Lydie même, une sorte de contamination entre des anecdotes relatives à deux personnages homonymes, l'un historique, l'autre légendaire. Sinon, il serait difficile d'expliquer pourquoi le héros d'une fable créée de toutes pièces par Platon aurait reçu arbitrairement de lui ce nom de Gygès, plutôt qu'un nom de pure fantaisie, comme celui d'Er, par exemple. Un autre indice en faveur de cette hypothèse, c'est le Γύγου δακτύλιος du livre X, qui a tout l'air d'être, comme l'Ἄιδος κυνῆ [1] qui le suit immédiatement, une expression déjà proverbiale du temps de Platon [2].

3. Mythe des trois races d'hommes. — Dans le mythe «phénicien» du livre III de la *République*, on reconnaît sans peine plusieurs éléments traditionnels : la terre considérée comme mère des hommes [3], le sentiment d'orgueil que les Athéniens concevaient de leur qualité supposée d'autochtones [4], la fable des γηγενεῖς, nés des dents du dragon, semées par Cadmus [5], enfin les différentes races énumérées

[1] Allusion à Hom. *Il.* V, 845.

[2] *Rep.* 612 b. — La même expression proverbiale se retrouve chez des auteurs postérieurs (Luc. *Bis accus.* 21, 820, et *Nav.* 42, 275 ; Suid. s. v. « Γύγου δακτύλιος »), mais ceux-ci la doivent certainement à Platon.

[3] Cf. Pind. *Ol.* VII, 38 ; Aesch. *Prom.* 90, et *Sept.* 16-20, 416 ; Eur. Nauck, *T. G. F.* fr. 944 ; *Hymn. Hom.* XXX. (Cette croyance a été étudiée de près par A. Dieterich, dans son ouvrage intitulé *Mutter Erde*, Leipzig, 1905. Cf. aussi *Nekyia*, p. 100-108.)

[4] Cf. Plat. *Menex.* 237 b-238 b, 245 d, et *Criti.* 109 d ; puis Isocr. *Or.* IV, *Paneg.* 24 sq. ; Lys. *Or.* II, *Epitaph.* 17 ; Hom. *Il.* II, 546-549 ; Eur. *Ion*, 29 sq., 589 sq., 737, et *Erechth.* Nauck, *T. G. F.* fr. 360 ; Aristoph. *Vesp.* 1075 sq.

[5] Cf. Plat. *Legg.* 663 e ; *Conv.* 191 c ; *Polit.* 269 b, 271 a-c, 272 a, 273 e, 274 a ; *Prot.* 320 d ; *Criti.* 113 c, et *Soph.* 247 c, 248 c ; puis Pind. *Isthm.* VII, 10, et fr. 29 ; Aesch. *Sept.* 412 ; Eur. *Phoeniss.* 666-675, 818-821, et *Bacch.* 1025 sq., 1314 sq.

dans les *Travaux et les jours* [1]. Mais on voit en même temps avec quel art Platon amalgame et modifie ces matériaux hétéroclites. Des cinq races d'Hésiode (1° la race d'or ; 2° la race d'argent ; 3° la race de bronze ; 4° la race des héros ; 5° la race de fer), il laisse tomber la quatrième [2], puis il fond la troisième et la cinquième en une seule, ou plutôt il en fait deux sous-groupes correspondant respectivement aux deux catégories de citoyens qui sont relégués dans la caste inférieure : les artisans et les agriculteurs [3]. Cette première différence ne porte que sur le nombre des races, qu'il fallait bien réduire, puisque l'Etat idéal ne comporte que trois classes. En voici une autre, plus importante : tandis que, chez Hésiode, les races se succèdent dans le temps, et représentent chacune une période de l'histoire de l'humanité, elles coexistent chez Platon. Changement minime, si l'on veut ; mais combien le symbolisme y gagne en exactitude et en profondeur philosophique ! Les races d'or et d'argent ne se sont pas évanouies définitivement dans les ténèbres du passé [4] ; elles produisent en tout temps un petit nombre d'hommes d'élite, parmi lesquels le législateur recrutera les ἄρχοντες et les ἐπίκουροι [5].

[1] Hes. *Op.* 109-201, que Platon lui-même indique comme source, au l. V, 468 e et au l. VIII, 546 e.

[2] Au reste, cette race des héros, fort illogiquement placée par Hésiode entre les races de bronze et de fer, n'appartenait probablement pas à la légende primitive. Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 93-95.

[3] En effet, il ressort de *Rep.* 415 a-c, et d'Aristotel. *Pol.* II, 5, 1264 b 14 sq. que le fer symbolisait plus particulièrement les agriculteurs, et le bronze les artisans.

[4] Cf. *Crat.* 398 a-b.

[5] En ce qui concerne la race d'or, Cornford (*Pl. and Orpheus*, Cl. rev. 17, 1903, p. 433-435) a signalé une analogie intéressante entre Hésiode et Platon. D'après le premier (*Op.* 121-123), les hommes de cette race deviennent, après leur mort, des δαίμονες.... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Or, chez Platon (qui cite ces vers sous une forme légèrement différente dans *Rep.* 469 a et *Crat.* 398 a), les citoyens de la classe supérieure, dont le mérite est également symbolisé par l'or (*Rep.* 468 e), sont eux aussi des φύλακες de l'Etat, honorés comme des δαίμονες après leur mort (*Rep.* 469 a-b, 540 b-c). C'est à eux, d'autre part, qu'est échue la sagesse ; ils sont donc véritablement des δαίμονες (et cela dès leur vie terrestre ; cf. *Crat.* 398 c), puisque, d'après *Crat.* 398 b-c, δαίμων est étymologiquement identique à δαήμων = φρόνιμος. (A noter également que, d'après *Legg.* 713 a-714 a, les chefs d'Etat dignes de ce nom doivent imiter les δαίμονες qui, sous le règne de Cronos, prenaient soin de l'humanité.) Il y a ainsi un parallélisme frappant entre la division de la *République* : 1° ἄρχοντες ; 2° ἐπίκουροι ; 3° γεωργοὶ καὶ δημιουργοί, et celle de *Crat.* 397 d : 1° δαίμονες ; 2° ἥρωες ; 3° ἄνθρωποι.

4. Mythe d'Aristophane. — Le mythe burlesque raconté par Aristophane dans le *Banquet* a des sources nombreuses, que Ziegler a soumises à une étude aussi intéressante que perspicace [1]. Tout d'abord, les hommes primitifs de Platon présentent des analogies évidentes avec diverses créations mythologiques : les Géants, les Titans et Typhon révoltés contre Zeus et châtiés par lui [2], les Γηγενεῖς [3], les Androgynes, Géryon, monstre à trois têtes, six pieds et six mains [4], etc. De plus, la façon dont ces hommes se reproduisaient rappelle les mythes des cigales et d'Erichthonios [5] ; et leur division en deux σύμβολα, « à la façon des œufs », peut être rapprochée de la légende des Molionides, jumeaux issus

[1] Ziegler, *Menschen- und Weltenwerden*, N. Jahrb. für das class. Alt. 31, 1913, p. 529-573. — Avant Ziegler — dont Friedländer (*Platon*, I, p. 208, n. 1) repousse à tort les conclusions — Susemihl (*Plat. Phil.* I, p. 383) avait déjà signalé une analogie entre le mythe d'Aristophane et Empédocle, et Bury (*Symp. of Pl.* p. xxxi-xxxiv et 56-68) avait rapproché ce mythe, non seulement des théories d'Empédocle, mais aussi des écrits hippocratiques Περὶ φύσιος ἀνθρώπου et Περὶ διαίτης. Enfin Wilamowitz (*Platon*, I, p. 370) indique ce que Platon doit à la mythologie proprement dite. Cf. aussi Taylor, *Plato*, p. 220 ; Robin, *Banquet de Pl.* p. lx sq.

[2] Pind. *Nem.* I, 67 sq. ; Hes. *Theog.* 629-735, 820-868.

[3] Voir plus haut, p. 235, n. 5.

[4] Hes. *Theog.* 287 ; Stesich. Bergk, *Lyr. Gr.* fr. 6 ; Aesch. *Agam.* 870.

[5] D'après un fragment d'Euripide (Nauck, *T. G. F.* fr. 925), Erichthonios serait né de l'amour d'Héphaïstos pour Athéna, amour non partagé par la déesse qui frappa son agresseur de sa lance ; celui-ci ἀφῆκε τὴν ἐπιθυμίαν, φερομένης εἰς τὴν γῆν τῆς σπορᾶς· ἐξ ἧς γεγενῆσθαι λέγουσι παῖδα, ὃς.... Ἐριχθόνιος ἐκλήθη. Cf. Plat. *Criti.* 109 d- 110 a ; Eur. *Ion*, 20 sq., 267-270 ; Kinkel, *Epic. Gr. fragm.* p. 4 ; Apollod. III, 14, 6 (Wagner, *Mythogr. Gr.* I, p. 160) ; *Schol. in Hom. Il. II, 547 ; Schol. in Plat. Tim. 23 d* ; Procl. *In Plat. Tim. comment.* 44 d. — Sur les cigales, cf. Lucr. *De rer. nat.* Brieger, V, 788-791, à rapprocher de *Conv.* 191 c : ὥσπερ οἱ τέττιγες. Dans cette comparaison des hommes primitifs avec les cigales, on peut voir aussi une allusion à l'autochtonie des Athéniens, dont la cigale était l'emblème (Aristoph. *Eq.* 1331 ; Thuc. I, 6, 3). Voir plus haut, p. 235, n. 4.

d'un œuf d'argent [1]. Enfin, dans le mythe de Prométhée et de Pandore, on retrouve le même désir manifesté par Zeus de tirer vengeance du genre humain, et la même croyance à un état originel, plus heureux que celui qui lui a succédé, et dans lequel la dualité des sexes n'existait pas encore [2]. Mais la véritable origine de ce discours, c'est dans l'anthropogonie de certains présocratiques et les mythes orphiques qu'il faut la chercher. Car les fragments d'Anaximandre et surtout d'Empédocle nous permettent de reconstituer des théories étonnamment semblables à celle que Platon a mise dans la bouche du poète comique. Phases successives de l'évolution de l'humanité, monstres qui ne tardent pas à disparaître parce qu'ils sont inaptes à la vie, action de la Φιλότης, qui, comme l'ἔρως d'Aristophane, réunit ce que le Νεῖκος avait séparé : rien n'y manque, sauf quelques

[1] Ibyc. Bergk, *Lyr. Gr.* fr. 16. D'après *Schol. in Hom. Od. XI, 298*, les Dioscures seraient également nés d'un œuf. — D'autre part, la comparaison des hommes actuels avec des ψῆττα: dérive d'une image d'Aristophane (*Lysistr.* 115 sq.).

[2] Hes. *Theog.* 510-616 ; *Op.* 42-105. — En revanche, l'analogie que J. Adam (*Rel. Teachers of Gr.* p. 76 ; *Rep. of Pl.* II, p. 297, n. 1) a cru voir entre la structure des hommes primitifs d'Aristophane (*Conv.* 189 e-190 b) et celle des hommes de la race d'or décrits par Hésiode est fallacieuse, et ne repose que sur une erreur d'interprétation. Car, lorsque Hésiode (*Op.* 114 sq.) dit des hommes de l'âge de Cronos : αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι τέρποντ' ἐν θαλίῃσι, cela ne signifie certainement pas : « with hands like feet and feet like hands they had joy in banquets evermore », traduction grammaticalement condamnable, et qui, de plus, gâte le sens du passage en supprimant l'opposition avec ce qui précède : οὐδέ τι δειλὸν γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ κτλ. Il faut rapporter αἰεί, non à τέρποντο, mais à ὁμοῖοι, et comprendre : « gardant jusqu'à la fin la vigueur de leurs pieds et de leurs mains » (cf. Paley, *The epics of Hesiod*, London, 1883 ; Hugh G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric hymns and Homerica*, London, 1920 : « with legs and arms never failing » ; *Thes. Gr. ling.* s. v. « Ὅμοιος » : « manibus pedibusque semper sui similes, eodem semper manuum pedumque vigore pollentes, semper æque vegeti »). L'agilité des membres était, pour les anciens, le signe de la jeunesse (cf. Hom. *Il.* XXIII, 627 sq., et *Od.* XI, 497 ; Theocr. XIV, 70) ; d'autre part, en ce qui concerne le sens spécial de ὅμοιος (= non pas « idem », mais « sui similis »), on peut citer Thuc. II, 89, 11, où cet adjectif a la même valeur.

détails de fantaisie qui ont été probablement ajoutés par l'auteur [1].

Quant aux points de contact avec l'orphisme, ils sont moins apparents, parce qu'il s'agit, cette fois, de cosmogonie, et non plus d'anthropogonie. Mais, étant donné le parallélisme absolu que les anciens ont toujours admis entre le microcosme et le macrocosme [2], cette différence dans l'objet ne doit pas nous masquer la similitude des conceptions. De part et d'autre, nous voyons une unité primitive qui se scinde en deux parties : matière première en forme de boule ou d'œuf, qui donne naissance au ciel et à la terre, c'est-à-dire aux deux principes masculin et féminin [3] d'où sortent tous les êtres ; hommes préhistoriques androgynes — de même que le dieu orphique appelé Phanès, Protogonos, Métis ou Eriképaios — et que Zeus coupe « comme des œufs [4] ». Dès lors, on ne peut guère refuser d'admettre, avec

[1] Anaximandr. Diels, *Vors.* fr. 10, 11, 30 ; Emped. Diels, *Vors.* A, fr. 72, et B, fr. 57-64. Cf. Lucr. *De rer. nat.* Brieger, V, 784-792, 824-843. — A noter spécialement qu'Empédocle dit, comme Aristophane, que, dans les premiers âges de l'humanité, certains individus étaient androgynes (B, fr. 61 ; Lucr. V, 826 ; cf. *Conv.* 189 e) et doubles (B, fr. 61 : ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα ; cf. *Conv.* 189 e), qu'il les qualifie d'οὐλοφυεῖς (B, fr. 62, v. 4 ; cf. *Conv.* 189 e : ὅλον ; 192 e : ὅλοι), qu'enfin il déclare que le mâle est le σύμβολον de la femelle (B, fr. 63 ; cf. *Conv.* 191 d : ἀνθρώπου σύμβολον) et qu'Aphrodite unit les deux sexes par les chevilles de l'amour (B, fr. 87 ; cf. *Conv.* 192 b-e, où un rôle analogue est attribué à Héphaïstos).

[2] Cf. Aesch. *Dan.* Nauck, *T. G. F.* fr. 44, et Plat. *Menex.* 238 a ; *Rep.* 546 b ; *Polit.* 270 b-c, 273 e-274 a, 274 d ; *Conv.* 190 a-b.

[3] Cf. Aristotel. *De gen. anim.* I, 2, 716 a 15-17 : Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὴν τῆς γῆς φύσιν ὡς θῆλυ καὶ μητέρα νομίζουσιν, οὐρανὸν δὲ καὶ ἥλιον.... ὡς γεννῶντας καὶ πατέρας προσαγορεύουσιν.

[4] Cf. Eur. *Melanipp.* Nauck, *T. G. F.* fr. 484 ; Apollon. Rhod. *Arg.* I, 494-502 [= Diels, *Vors.* Orph. B, fr. 16, et Kern, *Orph. fragm.* fr. 29]. Cette notion d'une masse primitivement indifférenciée qui se sépare ensuite en ses divers éléments se retrouve chez Empédocle et Anaxagore ; mais rien n'empêche de supposer qu'elle figurait également dans l'ancienne théogonie orphique. Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 100-108. — Le Phanès orphique est androgyne et double (Kern, *Orph. fragm.* fr. 56 sq., 76, 77, 81 = Abel, fr. 38 sq., 64, 62), et ses αἰδοῖα sont placés comme ceux des hommes primitifs du *Banquet* (Kern, fr. 80 = Abel, fr. 66, à rapprocher de *Conv.* 191 b-c). A remarquer, d'autre part, que le véritable Aristo-

Ziegler, que, dans ce mythe, Platon a reproduit, et quelque peu parodié, une anthropogonie inconnue de nous, et dont l'auteur s'était inspiré à la fois des croyances orphiques et des théories d'Empédocle [1].

5. Mythe de la naissance d'Erôs. — L'Erôs qui est l'objet du mythe de Diotime a quelques traits communs avec l'Erôs de la mythologie [2], mais son rôle spécial d'intermédiaire, et sa généalogie sont, semble-t-il, de l'invention de Platon. Ordinairement, Erôs a pour père Ouranos, Arès ou Zeus, et pour mère Gè, Aphrodite ou Eileithyia. D'après Platon, au contraire, il est fils de Poros et de Pénia, deux abstractions personnifiées qui, du reste, figurent déjà, la première chez Alcman, la seconde dans le *Plutus* d'Aristophane [3], c'est-à-dire dans une comédie antérieure au *Banquet* [4].

PHANE fait naître Ἔρως d'un œuf (*Av.* 694-697), comme Phanès (KERN, fr. 54-58, 60, 81 = ABEL, fr. 36-39, 41, 48, 62). Enfin, il y a une analogie significative entre *Hymn. orph.* Abel, *Orphica*, IX, 4 : lune bisexuée, θῆλύς τε καὶ ἄρσην, et *Conv.* 190 B : androgynes primitifs produits par la lune. — Il est probable, quoique non certain, que Phanès date d'une époque postérieure à Platon (voir plus bas, p. 253) ; mais la notion d'un être bisexué est sûrement plus ancienne, et quant à l'œuf du monde, l'ornithogonie d'Aristophane semble prouver qu'il existait déjà dans l'ancienne théogonie orphique (cf. ZELLER, *Phil. der Gr.* I, 1, p. 125, n. 2 et 140 sq. = 5e éd. p. 91, n. 2).

[1] A l'exemple d'Eisler, ZIEGLER suppose en outre que ces croyances orphiques ont une origine babylonienne. Mais, comme le remarque WILAMOWITZ (*Platon*, I, p. 370), il peut fort bien s'agir d'une analogie fortuite entre des mythes orientaux et helléniques, sans influence quelconque des premiers sur les seconds.

[2] Notamment sa qualité de τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων. Cf. HES. *Theog.* 201 ; SAPPHO, Bergk, *Lyr. Gr.* fr. 74 ; KERN, *Orph. fragm.* fr. 184 [= ABEL, fr. 139].

[3] ALCMAN, Bergk, *Lyr. Gr.* fr. 23, v. 13 ; ARISTOPH. *Plut.* passim. — D'autre part, dans ARISTOPH. *Plut.* 548-554, πενία est intermédiaire entre πλοῦτος et πτωχεία, de même que, dans *Conv.* 203 e, Erôs est intermédiaire entre πλοῦτος (ou Πόρος) et ἀπορία (ou Πενία). Enfin Ploutos αὐχμῶν βαδίζει (*Plut.* 84), et Erôs est qualifié d'αὐχμηρός (*Conv.* 203 d).

[4] Le *Banquet* a été composé sûrement après le premier voyage en Sicile, soit après 388 ; or c'est précisément en 388 que le *Plutus* a été représenté sous sa seconde forme, la seule que nous connaissions.

6. Mythe du Politique. — Un assemblage original d'emprunts divers, les uns philosophiques, les autres fabuleux : telle pourrait être la définition du mythe du *Politique*, qui compte parmi les plus étranges de Platon. On y retrouve, par analyse, la croyance à des destructions périodiques des êtres vivants [1], le mythe hésiodique de l'âge d'or et du règne de Cronos [2], celui des γηγενεῖς [3], enfin un épisode de la querelle d'Atrée et de Thyeste, auquel Euripide fait allusion à trois reprises : Atrée risquait d'être dépossédé de la royauté au profit de son frère, qui lui avait volé, par ruse, une brebis d'or, lorsque Zeus lui donna un signe (σημεῖον) de sa faveur en changeant le cours du soleil et des autres astres [4]. Si l'on considère ces traditions comme autant de récits séparés (διεσπαρμένα εἴρηται χωρὶς ἕκαστα ἀπ' ἀλλήλων), c'est, déclare l'Etranger, qu'au cours des âges le lien qui les unissait s'est rompu [5]. En réalité, elles se rapportent toutes à un seul et même événement (πάθος) : l'établissement du régime universel qui prévaut encore aujourd'hui. De plus, cet événement, que la légende présente à tort comme un fait unique, dû à la décision arbitraire

[1] Cette même croyance a été utilisée par Platon dans le mythe de l'Atlantide (voir plus bas, p. 245), et aussi au l. III des *Lois*, dans l'exposé mythique de l'origine de l'Etat (*Legg.* 677 a sqq. ; cf. 782 a).

[2] HES. *Op.* 109-119, à rapprocher de *Polit.* 269 a : βασιλείαν ἣν ἦρξε Κρόνος. Cf. aussi *Legg.* 713 b-e ; *Criti.* 109 b-d. — L'état de dénuement dans lequel se trouvait l'humanité au début de l'âge de Zeus, lorsque la vie facile de l'âge de Cronos eut pris fin (*Polit.* 274 b-d), avait été déjà décrit par Protagoras, dans le mythe de Prométhée et d'Epiméthée reproduit par Platon.

[3] Voir plus haut, p. 235 et n. 5.

[4] EUR. *Or.* 1001-1006 ; *Iphig.* 193-195, 816 ; *El.* 726-744 (dans ce dernier passage, le sceptique Euripide ne peut s'abstenir de remarquer qu'il s'agit d'une fable destinée à inspirer une crainte salutaire aux hommes). La légende est exposée dans tous ses détails par les scoliastes (*Schol. in Eur. Orest. 811 et 998 ; Schol. in Hom. Il. II, 105*). Selon une autre version, postérieure semble-t-il, le changement du cours du soleil était expliqué par l'horreur qu'il éprouva à la vue du crime d'Atrée. — Il est intéressant de noter ici que, d'après une tradition égyptienne rapportée par HÉRODOTE (II, 142), le soleil aurait changé quatre fois de direction dans la période de 11340 années durant lesquelles l'Egypte fut une monarchie.

[5] *Polit.* 269 b-c.

d'une divinité intervenant dans les affaires humaines, se produit à intervalles réguliers de plusieurs milliers d'années, en vertu d'une alternance qui rappelle les règnes successifs de la Φιλότης et du Νεῖκος d'Empédocle [1], et aussi le retour éternel des pythagoriciens [2].

Mais ce que le mythe présente de plus curieux, c'est sans contredit l'évolution à rebours de la vie animale, qui caractérise le régime contraire au nôtre : dans la période précédente — et il en sera de même dans la période suivante — les êtres vivants naissaient de la terre avec les apparences de la vieillesse, et rajeunissaient progressivement, passant par tous les stades de l'âge mûr, puis de l'enfance, et devenaient finalement si ténus qu'ils s'évanouissaient dans le néant. Où Platon a-t-il pris l'idée d'un phénomène aussi étranger à l'expérience ? Il n'est pas facile de répondre à cette question, car, dans toute la littérature grecque, on ne trouve rien d'analogue, sinon dans un fragment de Théopompe, conservé par Elien [3]. Silène ivre, s'adressant au roi de Phrygie Midas, lui décrit le pays extraordinaire

[1] Cf. Emped. Diels, *Vors.* B, fr. 17, 21 sq., 26, 30, 35 sq. — Il y a deux différences essentielles entre Empédocle et le mythe du *Politique* : 1° à l'alternance de deux divinités contraires, Platon substitue celle d'une direction du monde par Dieu et d'une absence complète de direction (et il semble même faire allusion à l'hypothèse d'Empédocle pour la condamner, lorsqu'il déclare, à la p. 270 a, qu'il est impossible de supposer le monde régi par δύο τινὲ θεὼ προνοοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία) ; 2° d'après Platon (*Polit.* 273 d-e), l'univers n'est jamais complètement détruit, parce que Dieu revient au gouvernail et rétablit l'ordre, lorsque l'altération du monde met son existence en danger. — A noter également que, dans *Tim.* 22 c-d, il n'est pas question d'un mouvement rétrograde (τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι) de l'univers, mais d'une simple déviation (παραλλαξις) du cours des astres.

[2] Cf. Porph. *Vita Pyth.* Na ck, 19 ; Diels, *Vors.* I, p. 355, l. 9-12. — A noter aussi Heracl. Diels, *Vors.* B, fr. 88, où, parmi les contraires qui naissent tour à tour les uns dans les autres, se trouvent mentionnés νέον καὶ γεραιόν. — D'après Taylor (*Plato*, p. 396 et n. 1) — qui lit après Stallbaum et Burnet, dans *Polit.* 273 d-e, εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον πόντον, au lieu de τόπον — c'est également aux pythagoriciens qu'est empruntée la comparaison de l'univers avec un navire sur les flots (cf. Burnet, *Early Gr. phil.* p. 294).

[3] Theop. Müller, *F. H. G.* fr. 76, t. I, p. 289-291 [= Ael. *Var. hist.* III, 18].

des Méropes. A l'extrémité de ce pays, se trouve une contrée appelée Ἄνοστος, semblable à un abîme et plongée dans une atmosphère rougeâtre. Deux fleuves la traversent : le fleuve du Plaisir et celui de la Peine ; et sur leurs rives croissent de grands arbres dont les fruits ont des effets miraculeux. Ceux des arbres qui bordent le second fleuve provoquent des flots de larmes qui ne cessent qu'avec la vie. Les autres ont une action contraire : quiconque en goûte devient indifférent aux choses qu'il désirait jusqu'alors, et, remontant par degrés le cours de son existence passée, il atteint finalement l'état de nourrisson, et meurt [1].

Ainsi, dans un cadre différent — et qui, nous le verrons bientôt, ressemble à l'Atlantide — l'historien ionien a introduit un des traits les plus caractéristiques du mythe que nous étudions. Des deux écrivains, c'est sans aucun doute Théopompe qui est l'emprunteur [2], car les *Philippica* sont postérieurs d'une quarantaine d'années au *Politique* [3]. Quant à Platon, on ne peut dire avec certitude s'il a inventé ce détail, ou s'il l'a trouvé dans une vieille légende dont il nous est, en tout état de cause, impossible de retrouver la trace [4]. Cette dernière hypothèse, plausible *a priori*, est, sinon prouvée, du moins confirmée par un vers assez obscur des *Travaux et des jours*. Parlant de la race de fer — la nôtre — le poète déclare qu'elle s'éteindra « lorsque les hommes naîtront avec des cheveux blancs » [5]. Or le *Politique* ne dit pas autre chose,

[1] Theop. *loc. cit.* : Ὃς γὰρ ἂν γεύσηται τούτων... γίνεται κατὰ βραχὺ νεώτερος... Τὸ μὲν γὰρ γῆρας ἀπορρίψας ἐπὶ τὴν ἀκμὴν ὑποστρέφει, εἶτα ἐπὶ τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν ἀναχωρεῖ, εἶτα παῖς γίνεται, εἶτα βρέφος, καὶ ἐπὶ τούτοις ἐξαναλώθη.

[2] Cf. Rohde, *Zum griechischen Roman*, Rhein. Mus. N. F. 48, 1893, p. 123-125 [= Kl. Schr. II, p. 22-25].

[3] Le *Politique* a été composé entre le deuxième et le troisième voyage en Sicile, soit entre 366 et 361, tandis que les *Philippica* n'ont été publiés qu'après 324 (cf. Christ, *Gesch. der gr. Litt.* I, p. 532).

[4] D'après Reitzenstein (*Stud. zum ant. Synkret.* p. 34 sq., 65-67), le mythe du *Politique* aurait une origine orientale.

[5] Hes. *Op.* 181 : εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν. — Le rapprochement a été déjà fait par J. Adam (*Rep. of Pl.* II, p. 296 sq. ; *Rel. teachers of Gr.* p. 77 sq. ; *The myth in Pl. Politicus*, Class. rev. 5, 1891, p. 445), et il est justifié, car ces πολιοκρόταφοι ne peuvent être, comme

de sorte que nous avons affaire, semble-t-il, à une seule et même tradition, utilisée tour à tour par Hésiode, Platon et Théopompe.

7. Cosmogonie du Timée. — Dans le *Timée*, Platon eut pour modèle les anciennes cosmogonies et théogonies (nous ne parlons, naturellement, que de la forme revêtue par la physique platonicienne) [1]. Il fait même une allusion ironique à ces mythologues — tels qu'Orphée, Musée, etc. — qui racontent par le menu l'histoire et la généalogie des dieux, et qu'il faut bien croire sur parole, puisqu'eux-mêmes sont, à les entendre, d'origine divine [2]. Quant au démiurge, ce n'est que la personnification du νοῦς organisateur d'Anaxagore [3], un philosophe dont la doctrine était familière à Platon, puisqu'il l'a critiquée dans le *Phédon*.

8. Mythe de l'Atlantide. — Les sources de l'Atlantide sont aussi difficiles à déterminer que celles du rajeunissement progressif des animaux dans le *Politique*. Sans doute, cer-

on l'a parfois supposé (cf. J. Adam, *Rep. of. Pl.* II, p. 297, n. 3), des envahisseurs à cheveux blonds, de race germanique ; d'autre part, on enlève toute raison d'être au vers en traduisant : « wenn sie, nachdem sie geboren worden, ins Greisenalter werden gekommen sein » (Goettling-Flach, *Hes. Carm.* Leipzig, 1878). Il faut donc interpréter, avec J. Adam : « when they are hoary-headed at their birth » (de même Paley, *The epics of Hesiod*, London, 1883 ; P. Mazon, *Les travaux et les jours d'Hésiode*, Paris, 1914 ; Hugh G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*, London, 1920). Mais J. Adam a tort, croyons-nous, de rendre πολιὰ φύντα de *Polit.* 273 e par « born with grey hairs » (de même Schleiermacher). Bien que cette traduction soit grammaticalement possible, et qu'elle donne un sens acceptable, celle de Campbell (*Polit. of Pl.* p. 68) : « having grown grey » (de même Jowett et Apelt) s'accorde beaucoup mieux avec le contexte, d'abord parce que l'idée de naissance est déjà exprimée dans le mot νεογενῆ, et ensuite parce que Platon décrit les *modifications* qui se produisent chez les êtres vivants au moment où l'univers change de direction.

[1] Voir plus haut, p. 203 et n. 3. — Sans vouloir nous prononcer sur la valeur de cette hypothèse, signalons que, d'après Reitzenstein (*Stud. zum ant. Synkret.* p. 35-37, 142-149), le modèle de Platon serait une cosmogonie iranienne.

[2] *Tim.* 40 d-41 a.

[3] Anax. Diels, *Vors.* A, fr. 41-42, 46-49, 55. 58. 64

tains détails nous sont déjà familiers, parce que nous venons de les rencontrer dans d'autres mythes : âge d'or [1], autochtonie des Athéniens [2], Erichthonios fils de la terre [3], et surtout les destructions périodiques de l'humanité par le feu ou par l'eau [4], dont ces grands enfants que sont les Grecs, dit le prêtre égyptien à Solon, ne connaissent que des récits fabuleux : déluge de Deucalion [5], embrasement de l'univers causé par l'imprudence de Phaéton [6], etc.

Mais quelle est l'origine de ce que nous regardons comme les deux traits essentiels de la narration de Platon, à savoir la guerre que les Atlantes auraient menée contre la Grèce, et leur disparition soudaine dans les flots de l'Océan, lors d'une catastrophe sismique ? Une tradition relative à des événements réels, on sait qu'il n'y faut pas songer [7]. Une tradition purement légendaire est admissible en principe, mais très peu probable en fait. Car, outre que les auteurs qui parlent de l'Atlantide — tels que Crantor, Théophraste, Posidonius, Strabon, Pline, Longin, Proclus, etc. — sont pour la plupart d'une époque très postérieure, ils se réfèrent tous exclusivement au récit du *Critias*, et jamais à une source indépendante [8]. En revanche, les écrivains anciens

[1] Voir plus haut, p. 241 et n. 2. — C'est aussi la légende de l'âge d'or que l'on retrouve dans les récits pseudo-historiques de l'origine de la société au livre II de la *République* et au livre III des *Lois*, et de la décadence de la cité idéale aux livres VIII et IX de la *République*, mais dépouillée de tous ses détails fabuleux, et réduite à la notion philosophique de l'évolution conçue, non pas comme un progrès, mais comme une décadence constante à partir d'un état primitivement parfait.

[2] Voir plus haut, p. 235 et n. 4.

[3] Voir plus haut, p. 237 et n. 5. — Parmi les rois primitifs d'Athènes, Platon cite également le double d'Erichthonios, Erechthée, qu'Hérodote (VIII, 55) considère aussi comme un γηγενής.

[4] Voir plus haut, p. 241 et n. 1.

[5] Cf. Pind. *Ol.* IX, 42-45 ; Hes. Rzach, fr. 115 ; Apollod. I, 7, 2 (Wagner, *Mythogr. Gr.* I, p. 19 sq.).

[6] Cf. Aesch. Nauck, *T. G. F.* fr. 68 sqq. ; Eurip. Nauck, *T. G. F.* fr. 770 sqq. ; Hes. Rzach, fr. 199. — Sur Phoronée, « le premier homme », auquel Platon fait également allusion, cf. Acus. Diels, *Vors.* B, fr. 20.

[7] Voir plus haut, p. 193.

[8] On sait que, d'après le *Timée*, l'Atlantide serait une légende égyptienne, transmise à Solon par les prêtres de Saïs. Certains auteurs, tels que

sont muets sur ce point. Homère et Hésiode ne connaissent que la légende d'Atlas condamné par Jupiter à porter le ciel sur ses épaules [1]. Quant à Hérodote, il fait bien mention des Atlantes [2], mais cette tribu sauvage de Lybie n'a rien de commun, sauf le nom, avec les habitants remarquablement civilisés d'un continent disparu. Bref, nous ne connaissons qu'un seul texte qui puisse être rapproché de l'Atlantide, c'est ce fragment 76 de Théopompe, dont il a été déjà

Stallbaum, Martin (*Et. sur le Tim.* I, p. 319-327), Christ (*Plat. Studien*, Abhandl. der bayr. Akad der Wiss. zu München. I. Cl., Bd. 17, Abt. 2, 1885, p. 507 sq.) et Berger (Pauly-Wissowa, *R.-E.* art. « Atlantis ») ont pris cette prétendue tradition égyptienne au sérieux. Mais, quand on connaît les procédés couramment employés par Platon pour donner de la vraisemblance, tant à ses mythes qu'à des dialogues entiers, par exemple le *Banquet*, comment douter que ce préambule ne soit aussi fictif que le récit lui-même ? Pour notre part, nous sommes convaincu que la fable de l'Atlantide n'est pas plus égyptienne que celle de Theuth, et que, loin de la recueillir, soit de Solon, soit directement en Egypte au cours d'un voyage dans ce pays, le philosophe l'a entièrement inventée. Cf. Susemihl, *Plat. Phil.* II, 2, p. 472-477 ; Rohde, *Gr. Roman*, p. 213, n. 1 ; Jowett, *Dial. of Pl.* III, p. 431-433, 525. — D'autre part, l'origine phénicienne que Netolitzky (*Das Festland vor der Atlantisinsel Pl.* Philol. Wochenschr. 41, 1921, p. 1221-1224) assigne à cette légende n'est fondée sur aucun indice sérieux. Enfin, chacun s'étonnera de voir Gomperz (*Gr. Denker*, II, p. 604) supposer l'existence d'une tradition populaire, sur la foi du scoliaste, qui prétend que, durant les Petites Panathénées, on offrait à la déesse un péplos figurant la victoire des Athéniens sur les Atlantes (*Schol. in Remp. I, 327 a*). Car Susemihl (*Plat. Phil.* II, 2, p. 472, n. 541) a établi péremptoirement que cette indication a pour toute origine une bévue absurde du scoliaste, qui interprète littéralement le texte de Proclus (*In Plat. Tim. comment.* Diehl, 9 b, 26 f) où le récit de l'Atlantide, cette sorte d'hommage rendu par Critias à la divinité (*Tim.* 21 a), est assimilé au péplos offert à Athéna durant les Grandes Panathénées et représentant la guerre des dieux contre les Géants.

[1] Hom. *Od.* I, 52-54 ; Hes. *Theog.* 517-520, 746-748. — Il est à peine besoin de dire qu'il n'y a aucun rapport entre l'Atlantide et Ogygie ou le jardin des Hespérides. Même si l'Ogygie de l'*Odyssée*, où règne Calypso, fille d'Atlas, est située en dehors de la Méditerranée, elle n'a jamais passé pour s'être engloutie dans l'Océan ; quant au jardin des Hespérides, gardé par Atlas, les anciens le localisaient bien à l'extrême-occident, mais sur le continent africain, et non pas au delà. De plus, ni l'un ni l'autre de ces mythes ne font mention d'un peuple semblable aux Atlantes.

[2] Herod. IV, 184. — C'est dans la même région que Diodore (III, 53 sqq.) situe ses fabuleux Ἀτλάντιοι.

question à propos du mythe du *Politique* [1]. Pour Théopompe, comme pour Platon, l'Europe, l'Asie et la Lybie, c'est-à-dire l'Afrique, sont en réalité des îles entourées par l'Océan, et le véritable continent est situé au delà. C'est une terre immense où vivent des hommes d'une taille et d'une longévité doubles des nôtres. On y compte de nombreuses villes, dont les deux plus grandes, Εὐσεβής et Μάχιμος, font à peu près le même contraste que les anciens Athéniens et les Atlantes. Les habitants de la première vivent dans la paix et l'abondance, tandis que ceux de la seconde sont belliqueux et toujours engagés dans des guerres de conquête.

Ces coïncidences ne sauraient être fortuites, mais faut-il en conclure que Théopompe a imité directement Platon [2], ou que les deux auteurs ont utilisé indépendamment l'un de l'autre une tradition ancienne, qui ne nous est pas parvenue sous sa forme originale ? Notre connaissance fragmentaire de la mythologie et de la littérature grecques ne nous permet pas d'exclure absolument cette dernière hypothèse ; mais nous sommes plutôt porté à croire que Platon a forgé de toutes pièces la légende de l'Atlantide [3], en s'inspirant des fables qui avaient cours en Grèce au sujet des peuples exotiques [4], de ce qu'on savait en ce temps-là sur les

[1] Voir plus haut, p. 242, n. 3. — On peut, il est vrai, relever une autre analogie, mais qui ne porte que sur un détail accessoire du récit de Platon : la prétendue parenté des Saïtes et des Athéniens (*Tim.* 21 e, 23 d, 24 a-c) figurait dans le Τριχάρανος, pamphlet qui est probablement l'œuvre du rhéteur Anaximène, mais qui a été publié sous le nom de Théopompe (Theop. Müller, *F. H. G.* fr. 172).

[2] C'est ce qu'admet, avec raison sans doute, Rohde (*Gr. Roman*, p. 220, n. 1 et 221, n. 1 ; *Zum griechischen Roman*, Rhein. Mus. N. F. 48, 1893, p. 110-125 = *Kl. Schr.* II, p. 9-25), contre Hirzel (*Zur Charakteristik Theopomps*, Rhein. Mus. N. F. 47, 1892, p. 381-383), qui nie toute analogie entre les deux fables.

[3] Telle est aussi la conclusion de Rivaud, après une étude détaillée des sources de l'Atlantide (*Timée et Critias de Pl.* p. 31, 246-253).

[4] Cf. Rohde, *Gr. Roman*, p. 183 sqq. — En outre, Platon a probablement pris le Pirée et Syracuse pour modèle, dans sa peinture du port et des fortifications de l'Atlantide, et Kluge (*De Pl. Critia*, p. 42–44) suppose avec raison qu'il s'inspire aussi du système de construction des villes préconisé et appliqué par Hippodamos de Milet.

tremblements de terre et les phénomènes analogues [1], de son propre plan de cité idéale [2], et surtout des guerres médiques. Car l'Athènes que célèbre Critias se voit menacée, comme celle du v^e^ siècle, par l'armée puissante d'une nation bar-

[1] Il est étrange qu'à propos de l'Atlantide, on n'ait, du moins à notre connaissance, jamais songé à rappeler la disparition d'Héliké, une ville du Péloponèse. Cet événement nous est connu par les descriptions ou les allusions d'un grand nombre d'auteurs anciens : Théophraste (d'après Philon), Polybe, Diodore, Strabon, l'auteur du Περὶ κόσμου attribué à Aristote, Pausanias, Elien, Proclus, Ovide, Sénèque, Pline, auxquels il faut joindre Aristote, bien qu'il ne cite aucun nom de ville, mais parle seulement d'un tremblement de terre et d'un cataclysme survenus en Achaïe (*Meteorol.* I, 6, 343 b 1-3 ; II, 8, 368 b 6-12). Héliké — ainsi qu'une ville voisine, Boura, d'après la plupart des auteurs, et une troisième ville, du nom d'Aegeira, mentionnée par Théophraste — fut engloutie au cours d'un tremblement de terre, qui provoqua un affaissement de la côte et un raz de marée. (Cf. Pauly-Wissowa, *R.-E.* art. « Helike ».) Platon, qui était âgé de 55 ans à l'époque de la catastrophe, en 373/372, n'a pu manquer d'en avoir connaissance ; et comme le *Timée* et le *Critias* ont été écrits bien des années plus tard (après le troisième voyage en Sicile, soit après 360), il nous paraît certain que le philosophe a transposé dans la fiction un fait réel, car le fléau qui s'abattit sur Héliké a dû être, toutes proportions gardées, identique à celui qui extermine les Atlantes (cf. *Tim.* 25 c-d : σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων,... ἡ Ἀτλαντὶς νῆσος.... κατὰ τῆς θαλαττῆς δῦσα ἠφανίσθη). — Signalons également que, parlant de cataclysmes, Théophraste (Diels, *Dox. Gr.* fr. 12, p. 489, l. 24-p. 490, l. 9) cite, outre l'Atlantide de Platon et la catastrophe dont nous venons de parler, la séparation de la Sicile primitivement rattachée au continent. Théophraste est d'un demi-siècle postérieur à Platon, mais la tradition qu'il rapporte peut être beaucoup plus ancienne. D'autre part, Aristote (*Meteorol.* II, 1, 354 a 22, et ap. Procl. *In Plat. Tim. comment.* Diehl, 58 b-c) croyait à l'existence de bas-fonds vaseux dans la mer extérieure, à l'issue du détroit des Colonnes d'Hercule. Tirait-il cette opinion de *Tim.* 25 d et *Criti.* 108 e-109 a (en ce cas, ce serait l'unique allusion à l'Atlantide que l'on connaisse de lui), ou d'une autre source ? C'est ce qu'il est impossible de dire avec certitude. — Voir plus bas, p. 285.

[2] La population de cette Athènes préhistorique est répartie en classes (*Tim.* 24 a-b ; *Criti.* 110 c-d, 112 a-e) ; les guerriers ne possèdent rien en propre et vivent en commun (*Criti.* loc. cit.) ; enfin les femmes de cette classe participent aux travaux des hommes (*Criti.* 110 b-c) : autant de traits qui rappellent le plan de la *République* et le résumé que Platon en donne au début du *Timée*. D'ailleurs, l'auteur lui-même nous invite à faire ce rapprochement (*Tim.* 25 e ; *Criti.* 110 d). Il faut remarquer que si nous en croyons la *Constitution des Athéniens* d'Aristote (éd. Blass-Thalheim, fr. 5), la séparation des artisans et des cultivateurs aurait réellement existé en Attique avant la réforme de Clisthène.

bare ; et ses citoyens ont devant l'envahisseur la même attitude courageuse que les héros de Marathon : malgré leur infériorité numérique et la défection de leurs alliés, ils acceptent la lutte, et vainquent les Atlantes, épargnant ainsi une odieuse servitude, non seulement à leur cité, mais à tous les peuples méditerranéens [1].

9. Mythes eschatologiques. — A part les juges des morts du *Gorgias* [2], les fleuves infernaux du *Phédon* et divers personnages homériques qui servent de figurants, les mythes eschatologiques ne doivent presque rien à la mythologie courante. Et il n'y a pas lieu de s'en étonner, car les mythes de cette sorte ont pour objet la destinée supraterrestre de l'âme immortelle. Or la mythologie pour ainsi dire officielle des Grecs, celle d'Homère et d'Hésiode que Platon critique si durement dans la *République*, est l'expression d'une société qui ne concevait rien d'autre, après la dissolution du corps, que la vie diminuée et inconsistante de

[1] *Tim.* 25 b-c, à rapprocher de *Menex.* 239 c-242 a, et *Legg.* 698 b-699 d. — Cette analogie a été déjà signalée par Susemihl (*Plat. Phil.* II, p. 486-488), qui relève aussi des ressemblances entre les chars de guerre des Atlantes (*Criti.* 119 a) et ceux dont se servaient les Perses, entre les membres de la famille royale qui gouvernent chacun une partie du pays (*Criti.* 113 e-114 c) et les satrapes, enfin entre la citadelle de l'Atlantide, avec ses nombreuses enceintes concentriques (*Criti.* 115 d-116 c) et Ecbatane telle qu'elle est décrite par Hérodote (I, 98). Cf. aussi Taylor, *Plato*, p. 439 sq., et *Comment. on Pl. Tim.* p. 50 sq. ; Friedländer, *Platon*, I, p. 232-235, 273-275. — Ces analogies sont trop manifestes et trop précises pour pouvoir être contestées, comme l'a tenté Kern (*Zu der plat. Atlantissage*, Arch. für Gesch. der Phil. 2, 1889, p. 175-179). Mais rien n'empêche d'admettre, avec Kern, que Platon s'est *en outre* inspiré de la guerre mythologique entre Athènes sous le règne d'Erechthée et Eleusis sous le commandement d'Eumolpus, guerre à laquelle Platon lui-même fait allusion dans un autre dialogue (*Menex.* 239 b ; cf. Isocr. *Or.* XII, *Panath*, 193, et Thuc. II, 15, 1), et qui, elle aussi, met aux prises Athéna et Poséidon, car ce dieu est le père d'Eumolpus comme il est l'ancêtre des rois Atlantes.

[2] Encore Minos, dans *Od.* XI, 568-571, n'est-il qu'un juge chargé de régler les différends qui peuvent surgir *entre les morts*, et non pas, comme dans le *Gorgias* (où Platon cite justement le vers 569 en le détournant de son sens), et même dans *Apol.* 41 a (voir plus haut, p. 140, n. 3), de se prononcer sur les actions commises durant la vie terrestre.

l'ombre (σκιά), c'est-à-dire du double de l'individu (εἴδωλον) [1]. Plus tard, cet animisme devait faire place à un scepticisme de plus en plus général, si bien qu'à partir du v^e^ siècle, la survivance est, chez la plupart des auteurs, un simple thème littéraire [2]. Cette tiédeur des convictions religieuses explique sans doute pourquoi la mythologie des

[1] Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 1-67, et voir plus haut, p. 129, n. 3 (sur *Phaed.* 70 b). — Outre l'état peu enviable des âmes dans l'Hadès, qui est la règle, Homère et Hésiode connaissent la vie pleine de délices que l'on mène dans les Champs-Elysées ou les îles des bienheureux. Mais cette croyance est, quoique pour des raisons différentes, tout aussi éloignée que l'autre de la véritable immortalité. D'abord il s'agit d'un paradis *terrestre*, dont les habitants ont été retranchés soudain du nombre des mortels et transportés miraculeusement ἐς πείρατα γαίης, mais restent vivants au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire composés d'une âme *et d'un corps*. Ensuite cette prolongation indéfinie de la vie d'ici-bas est très exceptionnelle ; c'est un privilège accordé, par une faveur spéciale des dieux — et qui ne dépend même pas du mérite personnel — à quelques individus isolés, tels que Ménélas, Rhadamante, Ganymède, etc. Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 68-110. — On peut en dire autant, *mutatis mutandis*, des châtiments dans l'Hadès. Si Tityos, Tantale et Sisyphe sont punis, ce n'est pas parce qu'ils ont transgressé une loi morale — et ils ne sont pas des types de pécheurs — mais simplement parce qu'ils ont individuellement excité la colère des dieux. Telle est l'opinion que Rohde (*Psyche*, I, p. 61-64 ; *Nekyia*, Rhein. Mus. N. F. 50, 1896, p. 626-631 = *Kl. Schr.* II, p. 283-287), et aussi Dümmler (*Kl. Schr.* Delphika, II, p. 143-145) ont soutenue avec raison contre celle de Wilamowitz (*Homer. Unters.* [Philol. Unters. VII], p. 199-226), acceptée par Dieterich (*Nekyia*, p. 63). La Νέκυια du livre XI de l'*Odyssée* est bien un morceau d'époque postérieure — comme, du reste, celle du livre XXIV — et il est fort possible qu'au sein de ce morceau lui-même, les vers 565-627 aient été ajoutés après coup. Mais aucune preuve solide, interne ou externe, ne nous autorise à supposer, avec Wilamowitz, que cette interpolation est orphique, et à regarder, notamment, les trois suppliciés « als Repräsantanten ewiger Strafen, die nicht nur sie im Jenseits treffen ». (*Homer. Unters.* p. 202.)

[2] Tel est le cas, en particulier, d'Euripide qui, manifestement, ne croit pas à l'immortalité personnelle, mais qui prête parfois cette croyance à certains de ses personnages, et surtout des orateurs. Ainsi, Isocrate et Hypéride sont tous deux d'avis qu'il ne reste de l'homme, après sa mort, que la gloire (voir plus haut, p. 150-152 et spécialement p. 151, n. 4), et pourtant le premier ne dédaignera pas de faire allusion aux espérances que donnent les mystères pour la vie future (*Or.* IV, *Paneg.* 28 ; VIII, *De pace*, 34), tandis que le second suppose que les guerriers dont il fait l'oraison funèbre rencontreront dans l'Hadès les héros de Troie, ceux des guerres médiques, enfin Harmodius et Aristogiton (*Epitaph.* Jensen, 35-40).

Enfers est encore, à l'époque de Périclès, à peine plus développée que dans les vieux poèmes épiques [1], comme nous pouvons en juger par la description que Pausanias nous a laissée de la Νέκυια de Polygnote [2]. Sur cette vaste fresque, qui ornait l'une des parois de la λέσχη des Lydiens à Delphes, on voyait l'Achéron, Ulysse consultant l'ombre du devin Tirésias, le nocher Caron et toute une série de personnages homériques, dont Tityos, Tantale et Sisyphe, les trois suppliciés qui figurent déjà dans la Νέκυια du livre XI de l'*Odyssée*. Le peintre y avait ajouté, il est vrai, les châtiments du mauvais fils et du pilleur de temples, voire même, conformément à la religion des mystères, des groupes symbolisant les μυηταί et les ἀμύητοι. Mais les services que les mystères d'Eleusis ont pu rendre, soit à la morale, soit à la philosophie, sont médiocres, sinon tout à fait nuls. Les fidèles qui croyaient avoir droit, par leur seule qualité d'initiés, à un sort meilleur dans l'Hadès, n'étaient pas tenus de réformer leur vie, ni de se distinguer par la pureté de leurs mœurs. Quant à la profonde signification symbolique des cérémonies sacrées d'Eleusis, elle n'a jamais existé que dans l'imagination des Creuzer et des Schelling [3]. En dépit de cette influence delphique, la composition de Polygnote ne saurait donc infirmer notre jugement ; elle témoigne bien plutôt de l'indigence de l'eschatologie traditionnelle au v^e^ siècle, puisque les juges des morts y font entièrement défaut, ainsi que les récompenses accordées aux âmes vertueuses [4].

[1] Cf. J. Adam. *Rel. teachers of Gr.* p. 54 : « There is archaeological as well as literary evidence to show that in spite of the prevalence of Orphic and Pythagorean views, the orthodox Greek conception of the underworld even in the fourth century B. C. was still in the main derived from Homer. »

[2] Paus. X, 28-31.

[3] Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 288-300, 312 sq. ; Foucart, *Myst. d'El.* p. 283 sq. — On sait le reproche que Diogène le Cynique adressait aux mystères d'Eleusis : un voleur, disait-il, sera plus heureux après sa mort qu'Epaminondas lui-même, pourvu qu'il soit initié (Plut. *De aud. poet.* 4, 21 f ; Diog. Laert. VI, 2, 39 ; Jul. *Or.* VII, 238 a).

[4] Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 301-319 ; Dieterich, *Nekyia*, p. 68-70. — Il n'y a pas lieu non plus de prêter un sens mystique aux vases peints

Mais si le père du spiritualisme ne pouvait pas tirer grand parti de l'Hadès homérique [1], ou de celui de la religion populaire, qui inspire au vieux Céphale du livre I de la *République* une vague appréhension et une morale assez mesquine, il trouva, en revanche, une riche matière à transposition philosophique dans cet ensemble de croyances étrangères à la foule qu'on désigne sous le nom d'orphisme. On ne peut, malheureusement, prononcer ce nom sans évoquer une quantité de problèmes qui divisent les philologues, et ne recevront sans doute jamais de solution définitive. De quelle époque sont les théogonies ? Dans quelle mesure l'orphisme alexandrin est-il conforme à l'orphisme ancien du v^e^ et du IV^e^ siècle ? Quels furent les rapports de l'orphisme avec la religion des mystères et le pythagorisme ? L'orphisme a-t-il exercé une influence sur les philosophes antérieurs à Socrate, ou a-t-il, au contraire, subi la leur ? Ces questions sont plus vite posées que tranchées, et nous ne pouvons songer à les discuter ici, même sommairement. Nous nous contenterons de rappeler que, en ce qui concerne les théogonies, et particulièrement la théogonie rhapsodique, leur ancienneté, admise par Lobeck et Kern, puis contestée par Schuster, Gruppe [2], Zeller, Dieterich et Rohde, a trouvé au cours de ces trente dernières années de nombreux défenseurs en la personne de Gomperz, de l'historien Ed. Meyer, d'Eisler, de

de l'Italie méridionale. L'interprétation de Kuhnert, approuvée par Dieterich (*Nekyia*, p. 128 sq.), a été réfutée par Milchhöfer, Gruppe et Rohde (*Psyche*, I, p. 311, n. 1 et 318, n. 4).

[1] Platon lui-même semble indiquer, dans la *République*, que ses propres mythes de la vie future sont bien supérieurs à ceux d'Homère, puisque le mythe final débute par ces mots : « Je te rapporterai, non pas le récit d'Alcinoüs, mais celui d'un guerrier valeureux, Er fils d'Arménios, originaire de Pamphylie ». (*Rep.* 614 b.) Or l'expression Ἀλκίνου ἀπόλογος désigne les livres IX-XII de l'*Odyssée*, dont l'avant-dernier est précisément une νέκυια.

[2] Dans son article des *Jahrb. für class. Philol.* Suppl.-Bd. 17, 1890, p. 689-747. Gruppe se montre, du reste, beaucoup moins catégorique dans des exposés plus récents de la question (*Gr. Mythol. und Religionsgesch.* et art. « Orpheus » et « Phanès » du *Lexikon der gr. und röm. Mythol.* de Roscher), et renonce à fixer d'une façon quelque peu précise la date de la théogonie.

Burnet [1], etc. Sur ce point, toutes les hypothèses, dans un sens comme dans l'autre, sont à vrai dire des plus fragiles ; mais, sauf Phanès, qui date très probablement de l'époque alexandrine puisqu'il n'apparaît dans aucun texte plus ancien [2], les traits principaux des rhapsodies peuvent fort bien, ce semble, avoir figuré dans le poème connu de Platon.

Au reste, cette question controversée n'a pas une grande importance pour nous, parce que la théogonie, à laquelle les dialogues ne font que très rarement allusion [3], ne joue aucun rôle dans les mythes eschatologiques. La doctrine de l'âme nous intéresse bien davantage, et nous sommes par bonheur beaucoup mieux renseignés sur son compte, grâce à des textes du v^e^ siècle, donc antérieurs à Platon : les Καθαρμοί d'Empédocle et certains passages des poèmes de Pindare ; grâce également aux inscriptions orphiques sur tablettes d'or [4]. Car si les plus anciennes de ces tablettes, celles de l'Italie méridionale, ne datent que de la fin du IV^e^ siècle ou du commencement du III^e^, le poème dont elles nous ont conservé les débris — et qui était peut-être, comme

[1] Burnet, *Early Gr. phil.* p. 7.

[2] On crut, un temps, lire le nom de cette divinité sur l'une des tablettes orphiques (Diels, *Vors.* Orph. B, fr. 21), mais Diels ne tarda pas à démontrer que cette conjecture était erronée.

[3] *Crat.* 402 b-c ; *Phil.* 66 c ; *Legg.* 715 e ; *Tim.* 40 d-41 a. Contre l'opinion de Kern (*De Orph. Epimen. Pherec. theog.* p. 43) et de Tannery (*Sur la première cosmogonie orphique*, Arch. für Gesch. der Phil. N. F. 4, 1898, p. 14 sq.), Gruppe (*Die rhapsodische Theogonie*, Jahrb. für class. Philol. Suppl.-Bd. 17, 1890, p. 694-697, 702 sq., et *Lexikon der gr. und röm. Mythol.* de Roscher, art. « Orpheus », III, 1, 1121) a soutenu avec raison que ce dernier passage faisait allusion à la théogonie orphique.

[4] Rappelons que ces tablettes étaient déposées dans les tombeaux, près du cadavre. Elles devaient servir au mort d'amulettes, établir sa qualité d'initié et lui fournir des instructions pour son voyage dans l'au-delà. On a trouvé, en tout, 10 de ces tablettes, soit : 1 à Petelia dans le Bruttium (IV^e^-III^e^ siècle) ; 5 à Thurioi près de Sybaris (IV^e^-III^e^ siècle) ; 3 à Eleuthernai en Crète (II^e^ siècle) ; 1 à Rome (II^e^ siècle après J.-C.). — Elles ont été éditées par Diels, *Vors.* Orph. B, fr. 17-21 ; Kern, *Orph. fragm.* fr. 32 et 47 ; A. Olivieri, *Lamellæ aureæ Orphicæ*, Bonn, 1915 ; D. Comparetti, *Laminette orphiche*, Firenze, 1910, etc. — Cf., entre autres, Dieterich, *Nekyia*, p. 84-108 ; Rohde, *Psyche*, II, p. 217-222.

l'a supposé Dieterich [1], une Ὀρφέως εἰς Ἅιδου καταβασις — remonte au moins au v^e^ siècle. Il y a entre Empédocle, Pindare et les tablettes orphiques d'une part, les mythes eschatologiques d'autre part, des analogies frappantes [2]. Comme elles ont été étudiées très soigneusement par Dieterich, Rohde et d'autres, et que nous jugeons inutile de refaire leur travail, nous nous bornerons à indiquer les principaux thèmes que Platon a empruntés à cette source orphico-pythagoricienne.

Empédocle, Pindare et tablettes orphiques [3]	Platon
I. — *Origine divine de l'âme* :	
Emped. fr. 112, v. 4. Pind. fr. 131. Orph. 17 (γένος οὐράνιον), 18-19 (γένος ὄλβιον), 19 a, 20.	*Phaed.* 80 a, 81 a, 95 c. *Rep.* 611 e. *Tim.* 41 c, 90 a (φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον), 90 c. *Legg.* 728 b. Etc.
II. — *Chute de l'âme* :	
Emped. fr. 115, 145 [4]. Pind. fr. 133 (παλαιοῦ πένθεος). Orph. 19 (ἔργων ἕνεκα οὔτι δικαίων) [5].	*Phaedr.* 246 d sqq. (spécialement 248 c : λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα).

[1] Dieterich, *Nekyia*, p. 125-129, 135 sq., contredit par Rohde, *Psyche*, II, p. 217, n. 2.

[2] Il y en a aussi entre les tablettes et les fragments orphiques conservés par les Alexandrins, notamment entre tablette n° 18, v. 6 de Diels et Kern, *Orph. fragm.* fr. 229 sq. [= Abel, fr. 226] ; puis entre tablette n° 20, v. 1 et Kern, fr. 223, v. 6 [= Abel, fr. 224].

[3] Empédocle et les tablettes orphiques sont cités d'après Diels, *Vors.* ; Pindare d'après l'éd. Schroeder.

[4] Une des causes de la chute des démons, d'après Empédocle, c'est le parjure. Or, dans Hes. *Theog.* 782-806, les dieux qui ont fait un faux serment avec l'eau du Styx encourent également des châtiments sévères, en particulier un exil de neuf ans.

[5] Si, avec Alline et Delatte (*A propos des inscriptions orphiques sur tablettes d'or*, Musée belge, 17, 1913, p. 125-127), on comprend la foudre dont il est question dans les tablettes orphiques n° 18, v. 5. et n° 19, v. 6,

III. — *Expiation, cycle des naissances, métempsychose* :	
Emped. fr. 115 (v. 13 : φυγὰς δείδεν καὶ ἀλήτας) [1], 117, 118, 119, 120, 121, 127, 129, 137, 144.	*Men.* 81 a-c (avec citation de Pindare = fr. 133). *Phaed.* 80 d sqq. *Rep.* 498 d, 615 a-c, 617 d sqq. [2]

comme étant la cause, non pas de la mort du fidèle (selon l'interprétation de Rohde, *Psyche*, II, p. 218, n. 4), mais de la chute de son âme sur la terre au moment où elle est exclue de la société des dieux, on peut rapprocher ces vers de Plat. *Rep.* 621 b, où l'incarnation des âmes est accompagnée de βροντή τε καὶ σεισμός.

[1] D'après Empédocle, l'expiation dure 30 000 ὧραι (fr. 115, v. 6). Le sens exact de ce mot ὥρα est difficile à déterminer ; Rohde (*Psyche*, II, p. 179, n. 3) le traduit par « année », tandis que Dieterich (*Nekyia*, p. 119) et Taylor (*Plato*, p. 308, n. 1) optent pour « saison », et, en comptant trois saisons par année, obtiennent le même chiffre de 10 000 ans que dans le *Phèdre* de Platon. Cette conjecture est admissible, car, à l'origine, les Grecs ne distinguaient que trois saisons : l'hiver, le printemps et l'été ; Homère et Hésiode ne parlent jamais de l'automne, et Eschyle (*Prom.* 454-456) n'énumère également que trois saisons. Mais, en définitive, la concordance des chiffres importe peu (Herod. II, 123 indique encore un autre chiffre : 3000 ans), car ils ne sont tous que le symbole d'un temps très long.

[2] Dans la *République*, le pèlerinage de l'âme dans l'au-delà a une durée décuple de la vie terrestre, soit 10 × 100 ans = 1 000 ans (*Rep.* 615 a-b, 621 d), de sorte qu'il s'écoule 100 + 1 000 ans = 1 100 ans d'une incarnation à une autre. Dans le *Phèdre*, au contraire, Platon imagine une période d'évolution complète des âmes d'une durée de 10 000 ans (*Phaedr.* 248 e), soit 10 vies terrestres de 100 ans chacune = 1 000 ans + 10 pèlerinages dans l'au-delà *de 900 ans chacun* = 9 000 ans (*Phaedr.* 257 a), de sorte que l'intervalle qui sépare deux incarnations successives n'est plus, désormais, que de 100 + 900 ans = *mille ans* (et non pas 1 100 ans, comme dans la *République*). — Généralement, l'on prend pour accordé que les 1 000 ans dont il est question dans *Phaedr.* 249 b concernent exclusivement, comme dans la *République*, le séjour hors de la vie terrestre, d'où l'on conclut que le calcul est faux, et que, si Platon n'avait pas « oublié » de compter les 10 vies terrestres, il aurait obtenu un total de 11 000 ans (cf. p. ex. Zeller, *Phil. der Gr.* II, 1, p. 811, n. 4 ; Raeder, *Platon*, p. 257, n. 1). Il va sans dire que cette erreur prétendue n'aurait aucune importance ; toutefois, nous devons à l'exactitude de remarquer que le philosophe mythologue ne l'a point commise (cf. J. Adam, *Rep. of Pl.* II, p. 437 ; Friedländer, *Platon*, I, p. 224, n. 1). En effet, si l'on consulte attentivement le texte, on voit, d'après *Phaedr.* 249 a-b, que *la vie terrestre est incluse dans le millénaire*, qu'en d'autres termes celui-ci comprend la vie terrestre de 100 ans + l'expiation extra-terrestre *de 900 ans seulement*

Orph. 18 (*κύκλου..... βαρυπενθέος ἀργαλέοιο*) [2].	*Phaedr.* 248 c sqq., 257 a [1].
Pind. *Ol.* II, 75-77 ; fr. 133.	*Polit.* 272 e.
	Tim. 42 b-d, 90 e-92 c.
	Legg. 870 d-e, 872 d-873 a, 903 b-905 c.

IV. — *Loi de l'évolution des âmes* :

Emped. fr. 115 (Ἀνάγκης *χρῆμα*), 116 [3].	*Rep.* 616 c (Ἀνάγκης *ἄτρακτον*), 621 a.
	Phaedr. 248 c (*θεσμὸς* Ἀδραστείας).

V. — Σῶμα-*σῆμα* :

Emped. fr. 126 (*σαρκῶν χιτῶνι*), 15.	*Crat.* 404 a.
Croyance orphico-pytha-	*Phaed.* 67 d, 81 e, 82 e, 83 d, 84 a, 114 b-c.

(car τῷ χιλιοστῷ signifie 1 000 ans après le *début*, et non pas la fin de la première vie), de sorte que le total de 10 000 ans pour les 10 cycles complets est parfaitement exact. — Voilà pourquoi, d'autre part, Platon parle un peu plus loin des 9 000 ans que l'âme passe περὶ γῆν... καὶ ὑπὸ γῆς (*Phaedr.* 257 a), c'est-à-dire « *autour de* la terre et sous terre » (de même Ficin : « supra terram » ; Jowett : « round the earth » ; Thompson, *Phaedr. of Pl.* p. 81 : « over the surface of this earth » ; Ritter, dans la traduction d'Apelt : « über der Erde »). Ceux qui traduisent περὶ γῆν par « sur la terre » (comme Stallbaum et Schleiermacher : « auf der Erde » ; Taylor, *Plato*, p. 309 : « on the earth ») pèchent à la fois contre le sens et contre la grammaire. Contre le sens, parce que : 1° c'est, non pas 9 000, mais 10 000 ans que l'âme passe *à la fois* sur la terre et ailleurs ; 2° περὶ γῆν désigne tout autant que ὑπὸ γῆς *un lieu étranger à notre monde humain* (noter le parallélisme entre, d'une part *Phaedr.* 257 a : περὶ γῆν... καὶ ὑπὸ γῆς. et d'autre part 249 a : ὑπὸ γῆς.... εἰς τοὐρανοῦ τινα τόπον ; 256 d : τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν.... τῆς ὑπουρανίου πορείας). Contre la grammaire, car, bien que περί puisse signifier le lieu, quand il est suivi d'un nom de pays (par exemple Plat. *Theaet.* 179 d : περὶ τὴν Ἰωνίαν ; Herod. III, 61 et VII, 131 ; Thuc. VI, 2, 6 ; Demosth. *Or.* VIII, 3), il n'est attesté, croyons-nous, ni chez Platon ni chez les autres auteurs dans ce sens-là, lorsqu'il est suivi de γῆν (cf. au contraire *Phaed.* 109 b : περὶ τὴν γῆν ; *Theaet.* 208 d : περὶ γῆν, où περί signifie « autour »).

[1] Voir la note précédente.

[2] Cf. aussi Plat. *Phaed.* 70 c (παλαιὸς λόγος) ; Kern, *Orph. fragm.* fr. 229 sq. = Abel, fr. 226 (κύκλος ou τροχὸς τῆς γενέσεως).

[3] Cf. Aesch. *Prom.* 936 ; Kern, fr. 54, 105, 152, 162 [= Abel, fr. 36, 109-111].

goricienne d'après Philol. Diels, *Vors.* B, fr. 14 ; Plat. *Gorg.* 492 e-493 a, *Crat.* 400 b-c ; Aristoph. *Ran.* 420 (*οἱ ἄνω νεκροί*).	*Phaedr.* 246 c, 250 c. *Tim.* 43 a, 44 b.

VI. — *Trois vies vertueuses — ou philosophiques — libèrent l'âme du cycle des naissances* :

Pind. *Ol.* II, 75-77.	*Phaedr.* 249 a (libération au bout de 3 000 ans, au lieu de 10 000), 256 b.

VII. — *Echelle des vies* :

Emped. fr. 146 (vies supérieures = devins, poètes, médecins, chefs), 127.	*Phaedr.* 248 d-e (vies supérieures = philosophe et roi) [1].
Pind. fr. 133 (vies supérieures = rois, hommes remarquables par leur force physique ou leur sagesse).	

VIII. — Λειμών :

Emped. fr. 121 [2].	*Gorg.* 524 a.
Orph. 20 [3].	*Phaed.* 107 d, 108 b, 113 d.
	Rep. 614 c (*τόπος δαιμόνιος*), 614 e.

[1] Les classes 1, 2, 3-9 correspondent à peu près aux φιλόσοφοι, φιλότιμοι, φιλοχρήματοι du *Phédon* (classification d'origine pythagoricienne ; voir plus haut, p. 83, n. 2). D'autre part, les classes 1, 2, 3, 8, 9, rappellent les cinq formes de gouvernement de la *République* : aristocratie, timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie (cf. H. von Arnim, *Pl. Jugenddial.* p. 167).

[2] Chez Empédocle, l'ἄτης λειμών désigne, comme l'a remarqué Rohde (*Psyche*, II, p. 178, n. 1), la terre, et non l'Hadès, mais cette expression, même employée par métaphore, n'en établit pas moins l'existence d'une tradition relative à la λειμών des Enfers.

[3] Cf. Kern, fr. 222, 293 [= Abel, fr. 153 sq.].— Dans l'*Axiochus*, le jugement a lieu sur le πεδίον ἀληθείας (Pseudoplat. *Axioch.* 371 b ; chez Platon, *Phaedr.* 248 b, la même expression a un sens tout différent). — L'origine de la λειμών est certainement la prairie d'asphodèles d'Homère (*Od.* XI, 539, 573 ; XXIV, 13 sq.).

IX. — *Les deux — ou trois* [1] *— chemins dans l'Hadès.*

Orph. 17, 17 a, 20 [2].

Gorg. 524 a (τρίοδος ; τὼ ὁδώ).
Phaed. 108 a-c, 113 d-114 c.
Rep. 614 c-615 a (δύο χάσματα).
Phaedr. 249 a-b.

X. — Λήθη et Μνήμη — ou Ἀλήθεια :

Orph. 17, 17 a [3].

Rep. 621 a-c (Λήθης πεδίον ; Λήθης ποταμός ; Ἀμέλης ποταμός).
Phaedr. 247 c sqq. (spécialement 248 b : Ἀληθείας πεδίον ; 248 c, 249 c) [4].

[1] En général, il n'y a que deux classes d'âmes : les justes, qui sont récompensées, et les injustes, qui sont punies. Tel est le cas, chez Platon, dans la *République*, et aussi le *Gorgias*. Dans ce dernier dialogue, il est bien question d'un τρίοδος, mais aussitôt après, Platon ne parle que de deux chemins, l'un conduisant aux îles des bienheureux, l'autre au Tartare, de sorte que τρίοδος a simplement, semble-t-il, le sens de « carrefour », à moins que l'on ne compte comme troisième chemin celui qui mène de la terre à la prairie. Parmi les âmes injustes, à vrai dire, il faut encore distinguer la catégorie des pécheurs incurables, voués aux supplices éternels (*Gorg.* 525 b-526 b ; *Phaed.* 113 e ; *Rep.* 615 d-e). — D'autre part, Platon divise parfois les âmes en trois grandes classes : 1° celles qui sont punies ; 2° celles qui sont récompensées, mais devront se réincarner ; 3° celles qui sont tout à fait régénérées par la philosophie et échappent définitivement au cycle des naissances (*Phaed.* 113 d-114 c ; *Phaedr.* 249 a-b. — Dans le *Phédon*, Platon obtient jusqu'à cinq groupes différents, grâce à la distinction, que nous avons déjà signalée, entre pécheurs guérissables et inguérissables, et à l'adjonction d'une catégorie intermédiaire d'âmes ni bonnes ni mauvaises, qui sont d'abord punies de leurs fautes, puis récompensées de leurs bonnes actions. Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 275, n. 1). — Une division en trois classes est aussi impliquée dans un passage obscur de Plutarque (*De occ. viv.* 7, 1139 c), où sont précisément cités les vers du fr. 129-130 de Pindare, si bien que Dieterich (*Nekyia*, p. 91, 119-122) et, d'une façon plus réservée, Rohde (*Psyche*, II, p. 220, n. 4) ont supposé que le passage entier était une paraphrase de Pindare.

[2] Cf. aussi Parmen. Diels, *Vors.* B, fr. 1, v. 11 ; puis l'apologue de Prodicus, l'Y pythagoricien, et l'opposition pythagoricienne entre δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ἀγαθόν et ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν καὶ κακόν (Diels, *Vors.* I, p. 347, l. 18-29 et p. 354, l. 25-28, à rapprocher de Plat. *Rep.* 614 c).

[3] Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 90-100 ; Rohde, *Psyche*, II, p. 209, n. 2, 390, n. 1 et 391, n. 1. — Hésiode (*Theog.* 227) considère déjà le Léthé comme un mal. Cf. aussi *Hymn. orph.* Abel, LXVII, 9 sq. ; Aristoph. *Ran.* 186 (Λήθης πεδίον) ; Paus. IX, 39, 7 sq. (les deux sources dans l'antre de Trophonios).

[4] Sur l'origine pythagoricienne de la théorie de la réminiscence, voir plus haut, p. 68, n. 4.

XI. — *Jugement dans l'Hadès : punitions et récompenses :*

Pind. *Ol.* II, 63-74 [1] ; fr. 129-130.
Orph. 18, 19, 19 a [2].

Apol. 41 a.
Crit. 54 b-c.
Gorg. 523 a sqq.
Phaed. 63 c, 69 c, 80 d sqq., 107 d-108 c, 113 d-114 c.
Rep. 496 e, 614 c-d, 615 a-616 b.
Phaedr. 248 e-249 b.
Legg. 870 d-e, 880 e-881 a, 904 c-905 c, 959 a-c.
Ep. VII, 335 a-c.

[1] L'interprétation des vers 63-66 est particulièrement difficile. Doit-on comprendre : « Les âmes coupables des morts subissent aussitôt leur peine, car, sous terre, un juge prononce, contre les crimes commis en ce royaume de Zeus, des arrêts inexorables » — ou : « D'une part, les âmes coupables des morts subissent aussitôt ici leur châtiment, et d'autre part, sous terre, un juge prononce, contre les crimes commis en ce royaume de Zeus, des arrêts inexorables » ? La première interprétation est soutenue par Mommsen et Rohde (*Psyche*, II, p. 208, n. 3) ; la seconde, qui était celle d'Aristarque, par Lübbert, Dieterich (*Nekyia*, p. 111 sq., 115, 119) et J. Adam (*Rel. teachers of Gr.* p. 132, 134). Les raisons données par Rohde ne sont pas sans valeur ; mais on peut invoquer en faveur de Dieterich l'opposition du μέν et du δέ, et surtout les vers 75-77, où Pindare envisage nettement la possibilité d'une vie juste ou injuste ἑκατέρωθι, c'est-à-dire aussi bien dans l'au-delà qu'ici-bas. Toutefois, la faute commise par les morts ne pourrait guère être identifiée, comme le veut Dieterich, avec le mauvais choix d'une nouvelle vie au moment de la réincarnation, dont il est question dans *Rep.* 617 e, 619 d, car ce détail semble spécifiquement platonicien. (Cf. Zeller, *Phil. der Gr.* I, 1, p. 72, n. 1 = 5e éd. p. 59, n. 3.) D'autre part, chez Pindare (*Ol.* II, 83-85), Rhadamante n'est pas, comme semble le croire Dieterich (*Op. cit.* p. 111 et 126, n. 1), ce qu'il est dans l'*Apologie* et le *Gorgias* de Platon, un juge des actions commises par les âmes durant la vie terrestre, mais simplement un assesseur de Cronos et un surveillant des âmes qui habitent les îles des bienheureux.

[2] Cf. Aesch. *Suppl.* 228-231, *Eumen.* 269-275 ; Aristoph. *Ran.* 136-163, 273-275, 278 sq., 288-296, 312-459, 467-478 ; Kern, fr. 5, 222 [= Abel, fr. 228, 154]. — La punition d'outre-tombe dont l'orphisme et la religion des mystères menacent les ἀμύητοι, c'est le séjour dans un bourbier (cf. Plat. *Phaed.* 69 c, et *Rep.* 363 d ; Aristoph. *Ran.* 145-150, 273-275 ; Diog. Laert. VI, 2, 39) ; or Platon fait de fréquentes allusions à cette croyance, qu'il prend naturellement dans un sens symbolique : *Phaed.* 111 d, 113 a-b, *Rep.* 533 d.

XII. — *Région des bienheureux ; libération définitive de l'âme* :

Emped. fr. 146, 147.
Pind. *Ol.* II, 67-91 ; fr. 129, 133.
Orph. 17, 18-19 (ἱμερτοῦ στεφάνου), 19 a, 20 [1].
Crat. 403 a-404 b.
Gorg. 523 a-b, 526 c.
Phaed. 63 b-c, 67 a-b, 69 c, 80 d, 81 a, 84 b, 108 c, 109 b-111 c (αὐτὴ ἡ γῆ καθαρά ; ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ), 114 b-c.
Rep. 498 c, 540 b, 614 c.
Phaedr. 246 e sqq. (spécialement 247 c : ὑπερουράνιος τόπος; 248 b, 249 a-b), 256 d.
Theaet. 177 a (ἐκεῖνος ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος).
Tim. 42 b.
Legg. 904 d-e.

Les parallèles que nous venons d'établir démontrent péremptoirement que tous les éléments essentiels des mythes eschatologiques sont empruntés à la tradition orphico-pythagoricienne. Certes, il serait excessif de prétendre, comme l'a fait Dieterich [2], que ces mythes sont, jusque dans leurs menus détails, la transcription pure et simple d'une Nekyia ou Livre des Morts orphique, car Platon ne s'est sûrement pas fait faute d'utiliser d'autres sources, et surtout de modifier ou d'enrichir la tradition dont nous parlons [3]. Toujours est-il qu'il la recueille avec un empressement manifeste. Autant il éprouve de dédain pour l'orphisme dégénéré et

[1] Cf. Aristoph. *Ran.* 154-163, 312-459 ; Kern, fr. 5, 222, 229 sq. [= Abel, fr. 228, 154, 226]. Comparer spécialement ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσι ἀνάξεις (tablette orphique n° 17, v. 11) avec μετὰ θεῶν οἰκήσει (Plat. *Phaed.* 69 c) et μετὰ τῶν θεῶν διάγουσα (*Phaed.* 81 a), deux passages où Platon fait allusion à l'orphisme.

[2] Dieterich, *Nekyia*, p. 124 sq. Cf. aussi Döring, *Die eschatologischen Mythen Pl.* Arch. für Gesch. der Phil. 6, 1893, p. 475-490.

[3] Cf. Gruppe, *Gr. Mythol. und Religionsgesch.* II, p. 1029 et art. « Orpheus » du *Lexikon der gr. und röm. Mythol.* de Roscher, III, 1, 1126-1128 ; Knapp, *Orpheusdarstellungen*, p. 16 ; Frank, *Pl. und die sogen. Pythag.* p. 88-91, 194-198 (qui montre à quel point Platon utilise, dans ses mythes, les plus récentes découvertes scientifiques).

charlatanesque, pour les orphéotélestes ou prêtres mendiants et leur conception grossière de la vie future [1], autant il témoigne de sympathie et presque de déférence à l'orphisme véritable, dont le mysticisme ascétique était singulièrement conforme aux tendances de sa propre philosophie [2]. Il lui demande, sinon une inspiration, du moins des images et, si l'on peut dire, des moules sensibles pour ses plus hautes spéculations. Nous assistons alors à un double processus, fort bien décrit par Diès [3]. D'une part, le philo-

[1] *Rep.* 363 c-e, 364 b-365 a, 366 a-b. (Dans *Rep.* 363 c, le fils de Musée n'est pas Orphée, comme le croit Dieterich, *Nekyia*, p. 72, mais Eumolpus ; toutefois, c'est l'orphisme qui est visé ici, car il n'y avait aucune différence essentielle entre les poèmes qui couraient sous le nom de l'un ou de l'autre de ces personnages mythiques. Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 129, n. 3 ; Maass, *Orpheus*, p. 109-111.) — On retrouve la μέθη αἰώνιος dans le mythe eschatologique du dialogue apocryphe *Axiochus*, dont l'auteur a subi l'influence de l'orphisme, soit directement, soit à travers Platon et surtout les cyniques (Pseudoplat. *Axioch.* 371 d : συμπόσια εὐμελῆ). Cf. aussi Aristoph. *Ran.* 85.

[2] Πανταχοῦ... ὁ Πλάτων παρωιδεῖ τὰ Ὀρφέως, disait déjà Olympiodore (*In Plat. Phaed. comment.* Norvin, p. 58, l. 8 = Kern, *Orph. fragm.* fr. 224). Encore qu'exagérée, cette assertion est juste dans son principe. Car l'influence de l'orphisme est visible, non seulement dans les mythes, mais dans l'orientation générale de dialogues entiers, tels que le *Gorgias* et le *Phédon*. Le dualisme moral radical de l'âme et du corps, l'ascétisme, la κάθαρσις, la μελέτη θανάτου, autant de choses qui proviennent, non pas du cynisme, comme le prétend sans raison aucune Joël (*Sokr.* II, 1, p. 228-233), mais bien du mysticisme orphique. Rien de plus indiscutablement orphique, notamment, que l'importance attachée à la pureté de l'âme (cf. les tablettes n^os^ 18, 19, 19 a de Diels) et à la purification (cf. *Phaed.* 67 c). Or Platon reprend cette notion, surtout dans le *Phédon*, mais en la dépouillant de son étroite signification rituelle pour lui conférer une haute valeur intellectuelle et morale (cf. *Phaed.* 69 c, 82 d, 114 c, etc.), pour en faire une καθαρτικὴ περὶ τὴν ψυχήν (*Soph.* 227 c-231 b), dont le point culminant est l' ἔλεγχος ou purification de l'intelligence. — Sur l'influence orphique chez Platon, cf. Dörfler, *Die Orphik in Pl. Gorgias*, Wien. Stud. 33, 1911, p. 177-212 ; Cornford, *Pl. and Orpheus*, Class. rev. 17, 1903, p. 433-445 ; Méautis, *Aspects ignorés de la rel. gr.* p. 161-166.

[3] Diès, *La transposition plat.* Ann. de l'Inst. sup. de phil. de l'Univ. de Louvain, 2, 1913, p. 303-307 [= *Autour de Pl.* II, p. 443-449]. Cf. aussi Frank, *Pl. und die sogen. Pythag.* p. 89-91 (qui suppose que, dans cette rationalisation du mysticisme orphique, Platon ne fait que suivre l'exemple des « pythagoriciens », et notamment d'Archytas).

sophe « transpose » l'orphisme et la religion des mystères [1], c'est-à-dire les traduit en termes intellectuels, et par là, il les épure et les spiritualise ; d'autre part, il traduit sa doctrine scientifique en légendes et en visions, qui donnent une forme concrète à l'immatériel, et réfractent dans l'intuition sensible la contemplation des idées [2].

Un des plus beaux exemples de transposition de l'orphisme, c'est certainement l'allégorie de la caverne, que nous nous sommes refusé, il est vrai, à considérer comme mythique [3], mais qui a cependant, du point de vue formel tout au moins, assez d'analogie avec les mythes pour qu'il vaille la peine d'en dire un mot ici. Avant Platon, Empédocle avait déjà comparé la terre à un ἄντρον ὑπόστεγον [4], et cette image pourrait bien être également orphico-pythagoricienne [5]. Quoi qu'il en soit, plusieurs traits de l'allé-

[1] Voir la liste des nombreuses allusions de Platon à l'orphisme dans Gruppe, *op. cit.* II, p. 1029, et Kern, *Orph. fragm.* fr. 3-21, 54, 130, 142, 151, 172 ; testim. 92, 212. — Platon fait aussi très fréquemment allusion aux mystères, prenant les mots ἱερά, φάσματα, ὄψις, θέα comme équivalents des idées, et les mots μυεῖσθαι, τελεῖσθαι, ὀργιάζειν, ἐποπτεύειν, τέλεος, ἐποπτικός, ὁλόκληρος, τετελεσμένος, νεοτελής, ἀοτιτελής, ἀτελής, ἀτέλεστος, ἀμύητος τελετή dans le sens symbolique de perfection ou d'imperfection intellectuelle et morale (*Phaed.* 69 c ; *Conv.* 209 e-210 a, 210 e ; *Phaedr.* 248 b, 249 c, 250 a-251 a, 252 e, 253 c ; *Tim.* 44 c).

[2] D'une part, l'initiation, la pureté et la béatitude qu'elle confère sont transposées sur le plan philosophique, et deviennent l'expression d'une doctrine spécifiquement platonicienne. Inversement, cette doctrine, tout abstraite qu'elle est dans son essence, se revêt volontiers d'images brillantes : les âmes vertueuses désincarnées vivent avec les dieux, elles habitent les îles des bienheureux, ou une terre plus pure que la nôtre, ou encore les espaces célestes ; et l' « œil de l'âme », c'est-à-dire la raison, plongé dans le bourbier de l'ignorance (*Rep.* VII, 533 d : ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ ; cf. le bourbier orphique) en est tiré par la dialectique. — Sur la valeur symbolique de la félicité paradisiaque, voir plus haut, p. 217, n. 1.

[3] Voir plus haut, p. 101-105.

[4] Emped. Diels, *Vors.* B, fr. 120.

[5] Cf. Kern, *Orph. fragm.* fr. 97 [= Abel, fr. 84] ; Porph. *De antro nymph.* Nauck, 8. — De plus, l'allégorie de la caverne est substantiellement identique à celle qui sert de cadre au mythe du *Phédon* (voir plus haut, p. 64-66).

gorie sont empruntés, comme l'a montré Cornford [1], à l'orphisme et à la religion des mystères. Ainsi, qui sait si les ombres que les prisonniers voient projetées sur le mur de la caverne [2] n'ont pas été suggérées à Platon par un procédé de ce genre qui était peut-être en usage dans la partie des cérémonies d'initiation comportant des φάσματα [3] ? De plus, il n'est pas impossible que, dans ces cérémonies, on ait eu recours, entre autres symboles, à une délivrance simulée, image de la libération de l'âme, tout comme le captif qui est traîné hors de la caverne. C'est du moins ce que l'on peut inférer de la description qu'en donne un fragment du Περὶ ψυχῆς qui a été attribué à Thémistius, mais qui est probablement de Plutarque [4], et aussi d'une des étymologies du nom d'Apollon, que nous trouvons dans le *Cratyle* : Ἀπόλλων, le dieu qui purifie (ἀπολούων) l'âme et le corps, et qui, partant, les délivre (ἀπολύων) de leurs maux [5]. Enfin le soleil qui, aux livres VI et VII de la *République*, symbolise la pure connaissance intellectuelle et l'idée

[1] Cornford, *op. cit.* p. 435-441.

[2] Les hommes qui, dans la caverne, montrent des ombres (θαύματα) aux prisonniers sont sans doute le symbole des sophistes, puisque Platon appelle le sophiste γόης, μιμητής, θαυματοποιός, εἰδωλοποιός, ἀπατητικός (*Soph.* 235 a-b, 239 d, 240 d ; cf. *Rep.* 514 b).

[3] Sur les φάσματα dans les mystères, cf. Maass, *Orph.* p. 92-97. — En outre, Platon s'est peut-être inspiré — en « transposant » ici encore — de spectacles de guignol ou de marionnettes (θαύματα), qui semblent avoir été d'usage courant à son époque aussi bien qu'à la nôtre pour l'amusement des enfants (cf. *Legg.* 644 d-645 c, 658 b-c), comme le suggère Diès dans une étude extrêmement intéressante (*Guignol à Athènes*, Bull. de l'Assoc. G. Budé, nos 14 et 15, janv. et avr. 1927, p. 6-19 et 38-46).

[4] Plut. *De an.* 2 (*Moral.* ed. Bernardakis, t. VII, fr. 6, p. 23).

[5] *Crat.* 405 a-c. Cf. aussi *Phaed.* 82 d : λύσις τε καὶ καθαρμὸς [τῆς φιλοσοφίας]. — D'après *Rep.* 521 c : ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονταί δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν (cf. *Phaed.* 82 b-c), on peut supposer que Platon songe aussi à divers personnages mythologiques admis après leur mort au rang des dieux, par exemple Hercule, Castor et Pollux, Amphiaraüs (cf. Paus. I, 34, 4 et VIII, 2, 4), Dionysos et Sémélé (cf. Plut. *De sera num. vind.* 22, 566 a ; Paus. II, 31, 2 et 37, 5 ; Hes. *Theog.* 942), etc. Rappelons enfin les légendes d'Eurydice et d'Alceste, qui sont ramenées de l'Hadès sur la terre, l'une par Orphée, l'autre par Hercule (cf. Plat. *Conv.* 179 b-d).

du Bien, était, pour le mysticisme, l'image du bonheur des purs et des initiés [1].

Quelques remarques encore sur les mythes du *Phèdre* et de la *République*. La fameuse comparaison de l'âme avec un attelage est peut-être une réminiscence du char par quoi Empédocle et Parménide figurent leur élan vers la vérité [2]. Mais, à notre avis, elle dériverait plutôt de certaines descriptions de l'*Iliade* : chars de Zeus ou de Poséidon [3], et surtout l'attelage d'Achille, puisqu'il est composé de deux coursiers immortels et d'un mortel [4]. Les ailes de l'âme, d'autre part, sont très naturelles dans un mythe qui exalte la puissance purificatrice de l'amour philosophique, car Erôs a toujours été conçu comme un dieu ailé [5]. Quant au mythe de la *République*, il révèle, outre les emprunts orphico-py-

[1] Pind. *Ol.* II, 68 et fr. 129 ; Aristoph. *Ran.* 155, 454-459 ; Plut. *De an.* 2.

[2] Emped. Diels, *Vors.* B, fr. 4, v. 5 ; Parmen. Diels, *Vors.* B, fr. 1, v. 1-10, 24 sq.

[3] Hom. *Il.* VIII, 41-50, 438-440 ; XIII, 23-38.

[4] Hom. *Il.* XVI, 148-154, 467-475 ; XXIII, 276-278. Hermias (*In Plat. Phaedr. schol.* Couvreur, p. 122 = Ast, p. 125) indiquait déjà comme sources Homère, Orphée (cf. Kern, *Orph. fragm.* fr. 78 = Abel, fr. 65) et Parménide. — On peut aussi rapprocher d'Hom. *Il.* I, 423 sq. le cortège des dieux πρὸς δαῖτα à la suite de Jupiter (*Phaedr.* 246 e-247 b), cortège qui rappelle, en outre, la procession des mystères sur la voie sacrée qui menait d'Athènes au temple de Déméter à Eleusis. Enfin il y a une analogie entre les douze dieux dont un, Hestia, reste au palais, au lieu de prendre part au cortège, et le système astronomique attribué à Philolaüs (Philol. Diels, *Vors.* A, fr. 16 et B, fr. 7).

[5] Cf. Anacr. Bergk, *Lyr. Gr.* fr. 25 ; Timoth. Bergk. *Lyr. Gr.* fr. 15 ; Aristoph. *Av.* 1737 sq. ; Plat. *Alc. I.* 135 e ; l'Erôs ou Phanès orphique (Aristoph. *Av.* 696 sq. ; Kern, *Orph. fragm.* fr. 54, 78 = Abel, fr. 36, 65) ; enfin les vers cités par Platon lui-même dans *Phaedr.* 252 b comme provenant de poèmes secrets des Homérides, et qui, selon Norden (*Kunstprosa*, I, p. 111, n. 1), sont tirés d'un poème orphique. A noter également que, d'après Sappho (Bergk, *Lyr.* Gr. fr. 1, v. 8-12), le char d'Aphrodite est ailé. — Au surplus, les anciens imaginaient volontiers l'âme comme un être ailé (cf. Hom. *Od.* XXIV, 6-9 ; Eur. *Or.* 675 sq.), et çertains vases peints, notamment les lécythes funéraires attiques, représentent les âmes désincarnées sous la forme de petites figurines ailées (cf. Plat. *Phaed.* 81 c-d, sur les âmes errant comme des fantômes autour des tombeaux, et voir Kern, *Orphischer Totenkult*, Aus der Anomia, Berlin, 1890, p. 86-95).

thagoriciens que nous avons déjà signalés, une influence spécifiquement pythagoricienne dans la conception astronomique qui lui sert de cadre [1]. D'après quelques auteurs, Platon aurait même utilisé des traditions orientales, plus particulièrement iraniennes et babyloniennes [2]. Mais, bien que le nom même d'Er et l'origine pamphylienne qui lui est attribuée, sans parler d'autres indices tirés de la mythologie comparée, puissent être invoqués en faveur de cette hypothèse, elle nous laisse en définitive assez sceptique. Ce qui est sûr, c'est qu'à défaut d'une provenance plus lointaine, on peut assigner une origine hellénique à tous les éléments du mythe, y compris la mort apparente d'Er et sa résurrection inopinée au bout de douze jours [3].

[1] L'harmonie des sphères, notamment (*Rep.* 617 b), est d'origine pythagoricienne d'après le témoignage d'Aristote (Diels, *Vors.* I, p. 355, l. 15-32). D'après Aristote également, les pythagoriciens croyaient que le tonnerre avait pour but d'effrayer les pécheurs dans le Tartare (Diels, *Vors.* I, p. 357, l. 12 sq.), ce que l'on peut rapprocher de *Rep.* 615 e.

[2] Ettig, *Acheruntica*, Leipz. Stud. zur class. Philol. 13, 1891, p. 312 ; F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899, t. I, p. 39 ; Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Arch. für Religionswiss. 4, 1901, p. 251, 257 sq. ; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, p. 96-100.

[3] Cf. plusieurs fables rapportées par Hérodote : la descente de Rhampsinite aux Enfers et son retour sur terre (Herod. II, 122) ; le cas extraordinaire d'Aristée frappé d'une mort soudaine, dont le cadavre disparaît mystérieusement, et qui revient sept ans plus tard (IV, 14 sq.) ; la disparition de Zalmoxis, qu'Hérodote présente du reste comme un imposteur qui se serait caché durant trois ans dans une demeure souterraine (IV, 95 sq.), ce qui est probablement une rationalisation de la légende primitive. Cf. Rohde, *Psyche*, II, p. 28 sqq., 91 sqq. — Il est possible, d'autre part, qu'il ait existé, comme le suppose Dieterich (*Nekyia*, p. 129-134), une Κατάβασις εἰς Ἅιδου de Pythagore. Nous avons en tout cas la preuve indirecte de l'existence de ces écrits apocalyptiques dans les parodies des poètes de la comédie ancienne, notamment dans les Μεταλλῆς, une pièce qui est probablement de Phérécrate, et où une femme, descendue dans l'Hadès, racontait ce qu'elle y avait vu — de même que l'auteur supposé du mythe de la *République* — et décrivait les régions souterraines comme un vrai pays de cocagne (Pherecr. *Metall.* Kock, *Com. Attic. fragm.* fr. 108 sq.).

CHAPITRE II

Quiconque se donne la peine de rechercher les sources des mythes platoniciens ne peut manquer de convenir que la part d'invention proprement dite y est minime. Mais à défaut de l'originalité matérielle, ils en ont une autre, infiniment plus précieuse, que nous voudrions caractériser dans un dernier chapitre. Bien que Platon ait largement puisé dans les traditions légendaires les plus diverses, il ne s'est jamais contenté du rôle d'imitateur servile. Bien qu'il travaille, comme d'ailleurs tous les grands classiques anciens et modernes, sur une matière préexistante, il se montre néanmoins créateur génial, tant par l'esprit nouveau et personnel qu'il lui insuffle que par la forme achevée dont il la revêt [1]. Ce genre philosophico-littéraire du mythe, dans lequel se sont essayés nombre de ses devanciers et de ses contemporains, il l'a porté à un tel degré de perfection qu'il n'était plus possible, après lui, de faire mieux, ni même aussi

[1] Cf. ces lignes aussi judicieuses qu'élégantes de W. Pater, *Pl. and Platonism*, p. 8 : « It is hardly an exaggeration to say that in Plato, in spite of his wonderful savour of literary freshness, there is nothing absolutely new : or rather, as in many other very original products of human genius, the seemingly new is old also, a palimpsest, a tapestry of which the actual threads have served before, or like the animal frame itself, every particle of which has already lived and died many times over. Nothing but the life-giving principle of cohesion is new ; the new perspective, the resultant complexion, the expressiveness which familiar thought attains by novel juxtaposition. In other words, the *form* is new. But then, in the creation of philosophical literature, as in all other products of art, *form*, in the full signification of that word, is everything, and the mere matter is nothing. »

bien, et que, comparées aux siennes, la foule des visions eschatologiques qui en procèdent directement ou indirectement, depuis les péripatéticiens jusqu'à Dante, en passant par Cicéron, Virgile et Plutarque [1], nous apparaissent comme des copies, plus ou moins estimables, mais toujours inférieures au modèle.

Les raisons de cette maîtrise sont claires : Platon était un grand philosophe doublé d'un grand poète. Si les contes d'Hérodote nous plaisent par leur naïveté, ils ne nous ouvrent pas des horizons bien vastes. L'apologue sophistique cherche surtout à jeter de la poudre aux yeux, à dissimuler le manque de preuves solides sous des allégories inconsistantes et des rapprochements trompeurs. Ecrivain superficiel, Isocrate trahit dans ses mythes, comme dans le reste de son œuvre, l'indigence de sa pensée ; et Théopompe, autant que nous en pouvons juger, ne visait qu'à divertir ses lecteurs et à flatter leur goût pour le merveilleux. Des éclectiques, enfin, tels que Cicéron et Plutarque, s'en tiennent aux lieux communs d'un spiritualisme assez fade. Mais Platon n'est ni un conteur frivole, ni un simple moraliste, et la rhétorique creuse n'est point son fait. Etonnamment substantiels, ses mythes parlent à l'intelligence presque autant qu'à l'imagination ou au sentiment, et nous forcent à méditer par les multiples résonances qu'ils éveillent dans notre esprit. Ils font corps avec la doctrine, sans laquelle ils ne seraient du reste pas concevables, car ils l'expriment sous une forme sans doute moins pure de tout alliage que la dialectique, mais aussi éloquente.

Par exemple, si nous ne savions que le pasteur divin du règne de Cronos est l'image de l'homme d'Etat idéal, la fantaisie étrange du mythe du *Politique* ne risquerait-elle pas

[1] Sur les mythes eschatologiques après Platon, cf. Pauly-Wissowa, *R.-E.* art. « Katabasis », 2414-2449 ; Ettig, *Acheruntica*, Leipz. Stud. zur class. Philol. 13, 1891, p. 313-388 ; Diels, *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante*, N. Jahrb. für das class. Alt. 49, 1922, p. 246-253.

de nous paraître insipide ? Et la naissance d'Erôs serait-elle autre chose, en dépit de son charme poétique, qu'une fable d'un intérêt assez mince, sans la théorie des intermédiaires dont elle est précédée ? De même, cette sorte de roman historique ou d'épopée en prose qu'est l'Atlantide n'a de valeur à nos yeux que parce qu'elle reflète les conceptions sociales de la *République*. Quant aux mythes de la vie future, ils laissent loin derrière eux tous les essais du même genre, par leur haute portée philosophique et la richesse de leur contenu intellectuel. Platon nous prodigue les symboles splendides, mais en même temps, il ne nous laisse jamais oublier que ce ne sont, en définitive, que des symboles ; il ne veut pas qu'éblouis par leur éclat, nous négligions la réalité profonde et purement spirituelle dont ils sont l'expression. C'est ainsi que, dans la *République* et surtout dans le *Gorgias*, un commentaire philosophique se mêle discrètement au récit mythique, comme pour le mieux rattacher à la discussion qui vient de s'achever ; et dans le *Phèdre*, le mythe côtoie de si près la doctrine proprement dite que nous passons constamment de l'un à l'autre sans même nous en douter.

Ou bien, prenons le *Phédon* et sa description de la terre pure, séjour des bienheureux. Théopompe paraît s'en être inspiré quelque peu en dépeignant son continent imaginaire [1]. Mais cette imitation, si c'en est une, ou à tout le moins cette simple analogie ne fait que rendre plus frappante la supériorité de Platon sur le vulgaire mythologue. Ce dernier prend un plaisir puéril à inventer des détails fabuleux qui n'ont aucune signification extrinsèque, et son récit manque à la fois de vérité objective et de vérité symbolique, si bien qu'un Calliclès serait fondé à le qualifier de μῦθος ὥσπερ γραός [2]. Dans le *Phédon*, au contraire,

[1] Theop. Müller, *F. H. G.* fr. 76, t. I, p. 289-291 [= Ael. *Var. hist.* III, 18], à rapprocher de *Phaed.* 110 b-111 c.

[2] Hirzel (*Zur Charakteristik Theopomps*, Rhein. Mus. N. F. 47, 1892, p. 378-385) a soutenu, il est vrai, que, dans ce mythe, Théopompe s'était proposé d'illustrer les thèses essentielles de la morale cynique, mais Rohde (*Zum griechischen Roman*, Rhein. Mus. N. F. 48, 1893, p. 110-125 = *Kl. Schr.* II, p. 9-25) a montré que cette interprétation était erronée, et qu'il ne s'agissait que d'une simple fable analogue à celles de l'âge d'or et des pays de cocagne.

ces mêmes traits retiennent notre attention, parce que nous les sentons justifiés et comme ennoblis par l'austère idéalisme qui constitue le thème du dialogue entier. Cette atmosphère limpide cette végétation luxuriante, cette surabondance de pierres et de métaux précieux, ce sont autant d'images concrètes de la béatitude qui échoit aux âmes purifiées par la philosophie. Au lieu du mirage décevant d'un paradis terrestre, ou pis encore d'un pays de cocagne aussi méprisable qu'irréel, nous avons une révélation intuitive du monde invisible. Ici comme ailleurs, Platon « transpose » [1], et il transpose, non seulement l'orphisme, mais tous les éléments mythologiques qu'il utilise ou qu'il crée. La fiction, chez lui, n'est qu'un moyen, jamais un but ; loin d'obnubiler la raison, elle lui aide à mieux saisir les essences, toute au rôle modeste, mais utile, qui lui est assigné : celui d'une *ancilla philosophiæ*.

* * *

Il est évident, toutefois, que les mythes platoniciens n'existeraient pas, du moins sous la forme admirable que nous connaissons, si le profond penseur que nous révèlent les dialogues n'avait été en même temps un favori des Muses [2]. On conçoit mal un ouvrage de Spinoza ou de Kant écrit dans le style du *Phèdre*. Et dans l'antiquité même, des philosophes éminents tels qu'Aristote et Plotin furent trop peu artistes et trop indifférents à la beauté littéraire pour rivaliser avec les poètes. De fait, il n'y a pas de mythes dans les *Ennéades*, mais seulement des interprétations allégo-

[1] Selon l'expression de Diès (voir plus haut, p. 261 sq.).

[2] Cf. Fischer, *De mythis Plat.* p. 23-27 ; Gregoriades, Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι, p. 51-54.

riques d'anciens mythes [1], et de simples comparaisons [2]. Plotin n'expose pas les croyances concernant la vie future, la métempsychose, la rétribution après la mort, etc., dans le cadre de récits nettement mythologiques ; et il néglige même d'indiquer, comme Platon ne manque jamais de le faire, que ces croyances sont indémontrables, et partant moins certaines que le reste de la doctrine [3]. Si le style s'élève parfois et prend une certaine solennité mystique, lorsqu'il s'agit, par exemple, de décrire l'union de l'âme avec l'Un [4], il garde toujours sa raideur abstraite, et il est moins évocateur qu'oratoire. Quant à Aristote, il semble s'être servi du mythe comme d'un moyen d'enseignement exotérique dans ses dialogues, et notamment dans l'*Eudème*, où figurait un discours de Silène à Midas sur la vanité de la vie terrestre [5]. Toute cette partie de son œuvre ayant disparu, nous ne pouvons juger exactement de quoi il était capable quand il s'appliquait à bien écrire [6] ; mais il est fort douteux que cet esprit positif et un peu scolastique ait jamais approché de la grâce et de la fantaisie qui sont l'apanage de son maître.

Si l'on en croit la tradition, le jeune Platon aurait composé, avant de s'attacher définitivement à Socrate, des dithyrambes et des tragédies [7]. Ce qui est certain, c'est que,

[1] P. ex. le mythe d'Hercule (*Enn.* I, 1, 12), de Narcisse (I, 6, 8), d'Ulysse et Circé (I, 6, 8), de Bacchus (IV, 3, 12), de Pandore et Prométhée (IV, 3, 14), de Cronos dévorant ses enfants (V, 1, 7), et surtout le mythe d'Erôs (III, 5), que Plotin emprunte au *Banquet*, mais en poussant l'allégorie, non sans quelque pédantisme, beaucoup plus loin que ne l'avait fait Platon. — Sur Platon et l'interprétation allégorique des mythes, voir plus haut, p. 181, n 2.

[2] P. ex. *Enn.* III, 6, 14 et 8, 10 ; IV, 3, 21 sq. et 8, 4 ; V, 1, 6.

[3] P. ex. *Enn.* I, 1, 12 ; III, 4, 2 ; IV, 3, 12-17 et 8, 4 sq. ; VI, 4, 16.

[4] *Enn.* VI, 9, 9. Cf. aussi III, 2, 14, sur l'ordre de l'univers, etc.

[5] Aristot. *Fragm.* Rose (t. V de l'éd. de Berlin), fr. 40 [= Pseudoplut. *Consol. ad. Apoll.* 27, 115 b-e]. Cf. aussi fr. 35 sq. — Dans un autre dialogue intitulé Περὶ φιλοσοφίας (fr. 13-19), Aristote, d'après Cicéron (*De nat. deor.* II, 37, 95 = fr. 14), reprenait à son compte l'allégorie platonicienne de la caverne. Cf. Hirzel, *Dial.* I, p. 278, et J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, Berlin, 1863, p. 23.

[6] On sait que Cicéron faisait grand cas du style oratoire d'Aristote, et le comparait à un *flumen aureum* (*Acad.* II, 38, 119).

[7] Diog. Laert. III, 5 ; Olymp. *Vit. Plat.* 3.

par un de ces paradoxes dont il est coutumier, ce détracteur acharné de la poésie, ou en tout cas d'une certaine poésie jugée pernicieuse, avait l'étoffe d'un poète [1]. Il n'est guère d'autre philosophe à qui l'on puisse décerner un pareil éloge. Si Platon le mérite pleinement — autant et même plus que Lucrèce, dont les vers paraissent prosaïques au regard du *Banquet* ou du *Phèdre* — ce n'est pas, est-il besoin de le dire, grâce à l'emploi d'un nombre assez considérable de mots poétiques [2], encore moins pour avoir glissé — en dehors des citations proprement dites — des vers ou des fragments de vers dans la prose de quelques morceaux qui ont presque tous le caractère de parodies [3]. Car la rareté ou la noblesse des termes et les règles de la versification ne sont que les signes extérieurs et nullement nécessaires d'un art qui consiste essentiellement dans une qualité *sui generis* de l'expression, dans un certain état de sensibilité que le poète éprouve lui-même, et qu'il parvient à nous communiquer par la magie du verbe [4].

[1] « Platon », dit Norden, « der sich eine Welt von Ideen trug und das Bedürfnis und die Kraft besass, sie sich und anderen zu gestalten, war ein ποιητής, der grössten einer, die an die ποιητικαὶ θύραι geklopft haben ». (*Ant. Kunstprosa*, I, p. 105.) — Cf. aussi l'admirable chapitre de W. Pater intitulé « The genius of Plato » (*Pl. and Platonism*, p. 124-147), et Wilamowitz, *Platon*, I, p. 448-451.

[2] Cf. Campbell, *Soph. and Polit. of Pl.* Gen. introd. p. xxviii sqq. ; Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 53 sqq., 286 sq.

[3] D'après Norden (*Ant. Kunstprosa*, I, p. 107-112), les morceaux de cette espèce sont au nombre de trois : dans le *Phèdre*, le premier discours de Socrate (*Phaedr.* 237 a-241 d) ; dans le *Banquet*, le discours d'Agathon et la première partie du discours de Diotime (*Conv.* 208 c-209 e). Les deux premiers sont manifestement des parodies. Le dernier n'a pas ce caractère (à moins que l'on n'y voie, avec Joël, *Sokr.* II, 2, p. 942-946, un pastiche ironique du style oratoire d'Antisthène), mais Platon nous dit clairement, en tout cas, que la première partie du discours a moins d'importance que la seconde, et celle-ci (210 a-212 a), qui expose les suprêmes révélations de Diotime sur l'amour (τέλεα καὶ ἐποπτικά) n'est pas écrite dans le même style.

[4] Cf. Shelley, *A defence of poetry*, Essays and letters, London, Scott library, p. 8 : « Yet it is by no means essential that a poet should accommodate his language to this traditional form [celle de la métrique], so that the harmony, which is its spirit, be observed... The distinction between

Or Platon a possédé plus que personne le don de l'expression poétique [1]. Ses lecteurs savent que, lorsqu'il s'abandonne à l'inspiration, il s'élève sans effort jusqu'au lyrisme le plus pur et le plus ardent, comme en témoignent le second discours de Socrate dans le *Phèdre* ou celui de Diotime dans le *Banquet*, et qu'il excelle à nous faire vibrer à l'unisson de sa propre émotion, à créer autour de ses discussions philosophiques une sorte d'atmosphère morale, soit enjouée dans le *Banquet*, soit radieuse et sereine à l'égal de cette après-midi d'été que Socrate passe en compagnie du jeune Phèdre sous les ombrages de l'Ilissus, soit pathétique dans le *Phédon*. Mais ce n'est pas tout. Cet utopiste a un sens aigu des réalités [2]. Ce métaphysicien nous prouve, par les traits de fine observation qui fourmillent dans les dialogues et par l'habileté digne d'un grand dramaturge avec laquelle il caractérise ses personnages, qu'il est aussi un psychologue perspicace, et que son penchant à l'introversion mystique n'a pas détourné ses regards des hommes et des menus faits de l'expérience journalière. Enfin — et voici un dernier paradoxe qui résume tous les autres — le prophète du monde invisible, le contempteur des sens est un visuel, un artiste dans toute l'acception du terme ; et W. Pater [3] remarque fort à propos qu'il aurait

poets and prose writers is a vulgar error... Plato was essentially a poet ; the truth and splendour of his imagery and the melody of his language are the most intense that it is possible to conceive ».

[1] C'est ce qu'avaient déjà remarqué les anciens. Aristote (d'après Diog. Laert. III, 37) considérait le style platonicien comme intermédiaire entre la poésie et la prose. Et aux yeux de Cicéron (*Orat.* 20, 67), la prose des dialogues est plus réellement poétique que les petits vers (versiculi) des poètes comiques. Cf. aussi Quintil. *Instit. orat.* X, 1, 81.

[2] Quoi qu'il puisse sembler à première vue, ce sens des réalités est bien plus développé chez l' « idéaliste » Platon que chez le « réaliste » Aristote. Ce dernier est très érudit, il connaît une somme considérable de faits relatifs à l'histoire naturelle, à la politique, etc., mais il se montre beaucoup moins observateur que son maître, et la vie pratique ne l'intéresse guère. C'est en pur théoricien qu'il disserte sur la morale, tandis que Platon a travaillé passionnément à une réforme des mœurs et de la société. Cf. Pfleiderer, *Sokr. und Pl.* p. 271-275, 912-921.

[3] Pater, *Pl. and Platonism*, p. 126. Cf. aussi p. 143 : « Just there —

pu se vanter, comme Théophile Gautier, d'être « un homme pour qui le monde extérieur existe ».

Le style platonicien reflète fidèlement cette dualité. Il peut être au besoin — dans le *Parménide*, par exemple, et dans une foule de passages des autres œuvres — tout à fait dépouillé, d'une nudité abstraite de signes algébriques ; alors la pensée pure n'est plus réfractée, ni à demi voilée par l'écran des mots qui s'interpose entre elle et notre esprit, mais nous la percevons immédiatement, comme un objet vu à travers la limpidité d'une glace sans tain. Toutefois, ce style a une tendance naturelle à l'expression concrète ; il suffit, pour s'en assurer, de lire, presque au hasard, quelques pages des dialogues, car l'on trouve chez Platon — et dans la *République* plus encore, peut-être, que partout ailleurs — une multitude d'images. Les unes sont simples et familières, comme les aimait Socrate [1], les autres brillantes et proprement poétiques ; toutes se distinguent par leur spontanéité. Elles n'ont rien de l'artifice oratoire, appliqué consciencieusement par un auteur qui s'efforce de bien écrire en suivant avec docilité les préceptes d'un manuel de rhétorique, ni de ces comparaisons purement didactiques, banales et froides, auxquelles l'esprit le moins imaginatif saura recourir, le cas échéant, pour se faire mieux comprendre [2]. Mais elles jaillissent comme autant

in the situation of one, shaped by nature and circumstance, into a seer who has a sort of sensuous love of the unseen — is the paradox of Plato's genius, and therefore, always, of Platonism, of the Platonic temper. His aptitude for things visible, with the gift of words, empowers him to express, as if for the eyes, what except to the eye of the mind is strictly invisible ».

[1] Cf. *Gorg.* 490 c-491 a ; *Conv.* 221 e ; *Rep.* 487 e, et Xenoph. *Memor.* I, 2, 37.

[2] Il va sans dire que la plupart des comparaisons platoniciennes servent en fait à illustrer la pensée, et que quelques-unes même sont inventées expressément dans ce dessein, par exemple le monstre triple au livre IX de la *République*, les tablettes de cire et le colombier dans le *Théétète*, etc. Au reste, Platon déclare à plus d'une reprise que l'utilité des comparaisons est d'aider l'esprit à saisir une notion difficile en assimilant celle-ci à une chose concrète et bien connue, qui sert de παράδειγμα ou d'εἴδωλον (*Soph.* 218 c-219 a ; *Polit.* 277 d-279 c et 285 c-287 b ; *Legg.* 905 e). Mais dans

d'intuitions soudaines, disparaissent et reparaissent, se succèdent et parfois s'entremêlent [1] avec une exubérance incroyable. A cet égard, Platon est un écrivain de même race que Shakespeare ou que V. Hugo. Cette profusion de métaphores, souvent audacieuses, ce langage fulgurant de symboles fait d'autant plus songer au chantre de la *Légende des siècles* que celui-ci se piquait de philosophie, et que

la grande majorité des cas, on sent que l'image surgit spontanément de l'imagination de l'écrivain, et qu'elle se trouve de prime abord associée à l'idée abstraite comme son moyen naturel d'expression, au lieu d'être péniblement cherchée et ajoutée après coup pour des motifs didactiques. En outre, elle est toujours précise jusque dans les moindres détails, et aussi suggestive qu'une peinture, car Platon voit ce dont il parle, et sait admirablement nous le faire voir. Par exemple, lorsqu'il compare, dans le *Phèdre*, les parties inférieures de l'âme à deux coursiers, il atteste, dans la description minutieuse de leurs particularités, une science du cheval qui a provoqué de tout temps l'étonnement des interprètes.

[1] L'exemple le plus typique d'un mélange de métaphores nous est offert par le mythe du *Phèdre*, où Platon compare simultanément l'âme à un oiseau et à un attelage ailé (cf. notamment *Phaedr.* 246 a, 249 d), passant à plusieurs reprises d'une image à l'autre. Nous avons déjà rappelé qu'Immisch tire de cette juxtaposition d'images un argument en faveur de son hypothèse d'un remaniement du *Phèdre* (voir plus haut, p. 79, n. 1), attribuant la première à une version ancienne et perdue de ce dialogue, écrite à une époque où Platon croyait encore à la simplicité de l'âme, et la seconde à une édition postérieure où le philosophe aurait introduit la doctrine des parties de l'âme, et du même coup le chariot attelé de deux coursiers qui en est le symbole (*Neue Wege der Platonforschung*, N. Jahrb. für das class. Alt. 35, 1915, p. 554-562). La juxtaposition est indéniable, mais elle n'est pas aussi choquante que le prétend l'auteur, et surtout, bien loin de confirmer l'hypothèse en question, elle l'exclut au contraire. Car, si Platon avait remanié son ouvrage de la façon et pour les motifs qu'imagine Immisch, il aurait certainement substitué le symbole de la théorie nouvelle à celui d'une opinion qu'il avait reconnue fausse, au lieu de les laisser coexister. D'autre part, cette juxtaposition de figures n'a rien que de naturel chez un écrivain à l'imagination puissante et audacieuse comme Platon, et au surplus elle n'est pas seule de son espèce. Pohlenz, réfutant Immisch (*Gött. gelehrt. Anz.* 178, 1916, p. 277 sq.), en a signalé un cas analogue dans le *Banquet*, où Alcibiade, qui fait l'éloge de Socrate, le compare tour à tour à une statue de Silène et au satyre Marsyas (*Conv.* 215 a-222 b), et il y en a deux autres moins importants dans *Rep.* 365 c (πρόθυρα .. καὶ σχῆμα) et 527 d (ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται), enfin un dans *Tim.* 69 a (τέκτοσιν.. ὕλη... συνοφαν θῆναι). Cf. Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 249 sq.

certains de ses poèmes, où s'incorporent les doctrines et les croyances les plus hétéroclites, sont de véritables mythes eschatologiques. Mais V. Hugo donne trop volontiers dans une emphase déplaisante, ce défaut inconnu de l'atticisme, et sa pensée, fréquemment puérile, toujours dépourvue de profondeur et d'originalité, est loin d'égaler, comme chez le philosophe grec, la puissance de l'imagination créatrice.

Deux raisons nous avaient déjà paru capables de justifier la présence des mythes dans les dialogues : d'abord et surtout leur utilité philosophique, ensuite l'influence de la tradition littéraire. Nous avons montré que Platon les emploie, soit en guise d'apologues et d'allégories, soit lorsqu'il désire substituer à l'analyse logique d'un objet en ses divers éléments l'histoire fictive de sa genèse, soit enfin pour exposer des croyances qui ne sont pas susceptibles de démonstration dialectique. Puis un coup d'œil rapide jeté sur l'ensemble de la littérature grecque du v^e^ et du IV^e^ siècle nous a convaincu que ce mélange de fantaisie et de philosophie rigoureuse, tout surprenant qu'il peut sembler à notre réalisme moderne, était très naturel à une époque où la plupart des écrivains — et les prosateurs presque autant que les poètes — faisaient couramment usage de la fable. Sur ce point, Platon a donc suivi l'exemple général, notamment celui des sophistes et des autres disciples de Socrate, mais il a conféré à ces récits mythiques une portée inattendue en les adaptant parfaitement à leurs fins particulières et aux exigences de sa doctrine.

A ces deux causes, qui rendent compte de l'existence des mythes, mais non pas de leur grand nombre et de leur valeur esthétique, nous pouvons maintenant en ajouter une troisième et dernière : la qualité dominante du style platonicien. « L'imagination appliquée à la poésie, dit très justement Renouvier, c'est le génie de la mythologie, parce que la mythologie est la forme de construction du langage spontané et primitif, qui personnifie d'abord les objets de

la pensée, afin de leur attribuer l'action et la passion signifiées par le verbe [1] ». Or cette tendance à la personnification est manifeste dans les dialogues. Il semble qu'un instinct irrésistible pousse Platon à se représenter les concepts comme des êtres animés, ou tout au moins comme des choses concrètes. Sa vive imagination transforme le peuple athénien en un coursier qui a besoin des coups d'éperon de Socrate, les simples opinions en ces statues mobiles que savait fabriquer Dédale, l'ironie socratique en un poisson-torpille dont le contact provoque l'engourdissement. Et le problème en discussion (λόγος) devient tour à tour, pour lui, un gibier poursuivi par les chasseurs, un athlète qu'il faut défier et vaincre, un fleuve difficile à traverser, mille autres choses encore [2].

Ce Grec épris de beauté a un si profond sentiment de la nature qu'il *voit* les abstractions, et leur donne spontanément une forme plastique. On sait qu'il tenait le monde sensible pour une copie du monde intelligible. Mais cette parenté des deux mondes, il ne se borne pas à la *concevoir* avec sa raison ; il l'*imagine*, la saisit comme une réalité, si bien que le matériel est à la lettre le symbole du spirituel [3]. D'où cette correspondance constante entre l'âme et le corps, entre les idées et la nature, sur laquelle un dialogue tel que le *Gorgias* est tout entier construit, et qui prend fré-

[1] Renouvier, *Victor Hugo le poète*, Paris, 1907, p. 35.

[2] Voir dans Jowett (*Dial. of Pl.* Index, s. v. « Personification ») la liste complète des personnifications de la discussion. Cf. aussi Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 247 sq.

[3] Cf. Pater, *Pl. and Platonism*, p. 135 : « For him [Plato], as for Dante, in the impassioned glow of his conceptions, the material and the spiritual are blent and fused together. While, in that fire and heat, what is spiritual attains the definite visibility of a crystal, what is material, on the other hand, will lose its earthiness and impurity ». Et plus loin, p. 140 : « Almost every word... [has] its figurative value. And yet no one perhaps has with equal power literally sounded the unseen depths of thought, and, with what may be truly called « substantial » word and phrase, given locality there to the mere adumbrations, the dim hints and surmise, of the speculative mind. For him, all gifts of sense and intelligence converge in one supreme faculty of theoretic vision, θεωρία, the imaginative reason. »

quemment la forme d'une proportion mathématique : le rhéteur corrompt l'esprit par la flatterie, semblable au cuisinier qui prépare des mets aussi malsains qu'agréables au goût ; la réfutation est une médecine qui purge l'âme de la fausse science ; Socrate, fils d'une sage-femme, accouche les intelligences de la vérité dont elles sont grosses ; le législateur fabrique le langage, cet outil de la pensée, comme le menuisier fabrique la navette du tisserand, et il doit justifier ses lois, de même que le bon médecin explique à ses malades la vertu des remèdes qu'il leur prescrit ; les vices sont des clous qui rivent l'âme au corps ou des cicatrices qui la défigurent ; l'idée du Bien est au soleil ce que le soleil est à un feu éclairant une caverne, et notre monde, comparé à celui qu'ignorent toute leur vie la plupart des hommes, n'est pas moins vil que le fond de la mer [1].

« La métaphysique et la poésie, dit encore Renouvier, se plaisent à un même genre d'abstraction, quand un commun génie réaliste, c'est-à-dire mythologique, les anime [2]. » Aussi n'est-il pas étonnant que Platon, aux yeux de qui la métaphysique n'est autre chose que la plus sublime des poésies [3], ait une prédilection si marquée pour le mythe. Aujourd'hui, un esprit de cette nature serait inévitablement entravé par l'obligation d'exprimer sa pensée à l'aide de formules purement abstraites. Mais au IVe siècle avant J.-C., ce frein

[1] Sur les comparaisons dans les dialogues, cf. Berg, *Metaphor and comparison in the dial. of Pl.*, et Moog, *Das Naturgefühl bei Pl.* Arch. für Gesch. der Phil. N. F. 17, 1911, p. 167-194. — On sait que, dans l'antiquité, l'auteur inconnu du Περὶ Ὕψους (32, 5-8) fit grand cas des métaphores platoniciennes.

[2] Renouvier, *Victor Hugo le philosophe*, Paris, 1900, p. 35.

[3] Cf. Pater, *Pl. and Platonism*, p. 164 : « He [Plato] seems to have no inclination for the responsibilities of definite theory ; for a system such as that of the Neo-Platonists for instance, his own later followers, who, in a kind of prosaic and cold-blooded transcendentalism, developed as definite philosophic dogma, hard enough in more senses than one, what in Plato is to the last rather poetry than metaphysical reasoning — the irrepressible because almost unconscious poetry, which never deserts him, even when treating of what is neither more nor less than a chapter in the rudiments of logic. » Cf. aussi Wilamowitz, *Platon*, I, p. 448-451.

n'existait pas, ou si peu que notre philosophe pouvait suivre en toute liberté son inclination naturelle. A vrai dire, il n'y cède tout à fait qu'assez rarement ; en revanche, nous le sentons à chaque instant sur le point d'y céder.

Qu'est-ce, en effet, que ces innombrables comparaisons dont il était question tout à l'heure, sinon des mythes en puissance [1] ? Comme des arbustes pleins de sève qui portent toujours plus loin leurs rameaux, si on néglige de les tailler, elles tendent, par leur spontanéité même, à croître, à s'amplifier de telle sorte qu'elles peuvent, dans certains cas, se libérer partiellement de l'idée abstraite qui leur a donné naissance, voire réagir sur elle. Les vagues, au livre V de la *République*, image des difficultés du sujet traité par Socrate [2], et les frelons qui, aux livres VIII et IX du même dialogue, symbolisent les passions mauvaises, sont des exemples typiques de ces « métaphores prolongées » (continued metaphors), comme les appelle Campbell [3]. A leur tour, celles-ci engendrent parfois de véritables allégories : telle la caverne du livre VII de la *République*, dont le germe est la comparaison de l'idée du Bien avec le soleil, à la fin du livre précédent. Simples images ou comparaisons fugitives, métaphores prolongées, allégories proprement dites : autant d'étapes sur le chemin qui conduit à la mythologie, et l'on conviendra qu'il ne reste plus qu'une très faible distance, aisée à franchir, entre la dernière étape et les mythes caractérisés [4].

Revenons maintenant à ces mythes, et plus particulièrement aux mythes eschatologiques, afin d'analyser les raisons

[1] Cf. Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Pl.* Année phil. 11, 1900, p. 1 [= *Et. de phil.* p. 46] : « Platon a souvent présenté ses doctrines sous forme poétique ou allégorique. Il s'est complu dans la fiction et il n'est presque pas de dialogue où l'on ne puisse, en cherchant bien, découvrir des mythes plus ou moins développés. »

[2] L'image des vagues est suggérée déjà au l. IV, 441 c par le mot διανενεύκαμεν, puis au l. V, 453 d. Elle se précise peu après, à la p. 457 b-c, et reparaît encore deux fois, p. 472 a et 473 c.

[3] Jowett and Campbell, *Pl. Rep.* II, p. 169, 248 sq.

[4] Sur les différences entre l'allégorie et le mythe, voir plus haut, p. 101-105.

de leur inimitable perfection. Tout d'abord, ils n'ont rien du *purpureus pannus* blâmé par Horace, du morceau brillant en soi, mais mal cousu à l'ensemble de l'ouvrage. Ce défaut de composition est fréquent chez Isocrate ; Platon, lui, l'évite avec soin, et ses mythes, à part celui du *Politique*, qui, de son propre aveu, est une digression, ne nous apparaissent jamais comme des hors-d'œuvre (πάρεργα), mais comme le prolongement naturel, et presque la conclusion nécessaire du dialogue. Il est vrai que le tableau de la vie antérieure n'est pas placé à la fin du *Phèdre* ; toutefois, il se justifie pleinement dans un discours où Platon oppose au désir charnel l'amour idéal qui porte encore son nom, et qui demeurerait incompréhensible sans la présence en nous d'un principe transcendant. Remarquons à ce propos que l'auteur atteste un fin discernement dans le choix des thèmes légendaires, mettant en lumière ceux qui conviennent le mieux au sujet du dialogue, et laissant les autres dans l'ombre ou dans la pénombre. Le mythe du *Gorgias*, par exemple, qui complète les preuves de la valeur purificatrice de l'expiation, insiste sur le jugement d'outre-tombe. Dans le *Phédon*, en revanche, où Socrate se propose d'établir que la mort, loin d'anéantir l'homme, l'introduit à la véritable vie, et dans les dernières pages de la *République*, lorsque le moment est venu de rendre à la justice les avantages extérieurs dont on ne l'avait supposée dépourvue que pour donner plus de force à la démonstration de l'eudémonisme, il importait de décrire plus minutieusement le cadre symbolique de cette existence supraterrestre, et d'exposer en détail le mécanisme de la rétribution.

Pour apprécier à leur juste valeur les mythes platoniciens, il n'est que de les comparer aux productions des autres mythologues. Ainsi, les trois mythes eschatologiques que Plutarque a composés sur leur modèle [1] ne sont rattachés au

[1] Rappelons qu'il y a trois mythes eschatologiques dans les *Moralia* de Plutarque : 1° celui du *De gen. Socr.* 21-23, 589 f-592 f ; 2° celui du *De sera num. vind.* 22, 563 b-568 a ; 3° celui du *De fac. in orbe lunæ*, 26-30, 940 f-945 d. Sauf celui du *De genio Socratis*, ils servent, comme plu-

dialogue que par des liens assez lâches, et comme ce dialogue lui-même est moins une discussion serrée qu'un bavardage philosophique entremêlé d'anecdotes, le récit final ne s'en distingue pas suffisamment ; c'est une fable succédant à d'autres fables. Chez Platon, au contraire, il fait sur le lecteur une impression d'autant plus vive qu'il s'oppose à une dialectique rigoureuse. Arrivé au terme de démonstrations subtiles et parfois arides, qu'il ne pourrait suivre sans un gros effort d'attention, notre esprit savoure doublement, par contraste, la libre fantaisie du mythe ; il s'y délasse comme un voyageur fatigué qui foule le gazon après un long trajet sur un chemin escarpé et pierreux.

Poursuivons la comparaison. Les mythes de Plutarque sont écrits dans une langue terne ; le style en est monotone et prosaïque. Isocrate est, sans doute, un écrivain bien supérieur à Plutarque, mais cet habile rhéteur n'est pas du tout poète, et manque d'imagination ; il n'a pas non plus la verve spirituelle qui fait de son illustre rival un conteur délicieux, ni son aisance dans le récit, cet abandon d'ailleurs plus apparent que réel. Car si nous y regardons de près, nous ne laisserons pas d'apercevoir que Platon utilise dans ses mythes toutes les ressources d'un art raffiné et d'autant plus admirable qu'il est plus discret. Il n'épargne rien, en particulier, pour leur donner de la vraisemblance, et il y réussit à tel point que les critiques modernes se sont parfois laissé prendre au piège. Témoin l'*Atlantide*, dont on a souvent cru le plus sérieusement du monde que c'était une véritable tradition conservée par les prêtres égyptiens, et transmise à Platon par l'intermédiaire de Solon et des deux Critias. Les

sieurs des mythes platoniciens, de conclusion au dialogue. Par une fiction semblable à celle du mythe d'Er, les deux premiers sont mis dans la bouche d'un homme tenu pour mort ou évanoui, qui reparaît ou reprend ses sens, et raconte sa vision. Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 145-147. — Il y a aussi une sorte de mythe dans la *Consol. ad Apoll.* 34-36, 120 b-121 d ; mais, bien que cet ouvrage soit attribué à Plutarque, il n'est probablement pas de lui ; et d'ailleurs, il ne s'agit pas d'un mythe original, mais de citations de Pindare (fr. 129 et 131 de l'éd. Schroeder) et d'une citation du début du mythe du *Gorgias*.

moindres détails révèlent le même souci de précision. Dans le mythe de la *République*, par exemple, l'auteur a soin de nous dire que le tyran Ardiée a vécu mille ans auparavant, ce qui correspond exactement à la durée du pèlerinage imposé à l'âme entre deux incarnations successives. Il nous explique également, de façon détournée, pourquoi Er n'a ressuscité qu'au bout de douze jours, en gardant le souvenir de ce qu'il avait vu dans l'au-delà : son âme ne pouvait pas réintégrer son corps plus tôt, puisqu'elle passa sept jours sur la prairie, et qu'il lui fallut cinq autres jours pour atteindre la colonne de lumière ; et comme son guide l'empêcha de boire l'eau du Léthé, il est naturel qu'elle n'ait rien oublié des lieux qu'elle avait parcourus. Voilà, certes, de bien petites choses. Ce sont pourtant des traits de ce genre, insignifiants à première vue, qui donnent aux mythes platoniciens ce cachet unique de naïveté [1], et les distinguent de tant de fables banales ou conventionnelles. Ce sont aussi quelques touches d'ironie légère, et des observations tirées de la vie quotidienne. Ici, nous voyons Zeus qui veut bien châtier les hommes, mais non pas les anéantir, parce qu'il apprécie fort leurs sacrifices. Ailleurs, nous assistons au choix des âmes appelées à se réincarner, à celui d'Ulysse qui, lassé des aventures, jette prudemment son dévolu sur la vie paisible d'un simple particulier, aux vains regrets de cet ambitieux malavisé dont le premier mouvement est d'élire la condition d'un tyran, et le second d'imputer son erreur aux dieux, au hasard, à tout en un mot plutôt qu'à sa propre sottise.

Enfin, les mythes des dialogues doivent une bonne part de leur attrait à l'extraordinaire variété du style. L'auteur

[1] Tous les caractères distinctifs du conte populaire sont fidèlement reproduits dans les mythes platoniciens. Voir entre autres les formules d'introduction des mythes du *Protagoras*, du *Gorgias*, de la *République* et de l'Atlantide (*Prot.* 320 c ; *Gorg.* 523 a ; *Rep.* 614 b ; *Tim.* 20 d ; cf. les scolies relatives à ces deux derniers passages), la formule finale du mythe de la *République* (*Rep.* 621 c et schol.), et aussi des expressions volontairement vagues ou énigmatiques comme τινα τόπον, ὧν δεῖ τυγχεῖν, εἱμαρμένους χρόνους, etc. (*Phaed.* 107 d-e, 108 b-c, 113 a ; *Rep.* 615 c).

passe en se jouant du plaisant au sévère, du ton de l'ironie à celui de l'émotion religieuse, ou encore, dans le *Timée* surtout, du langage purement technique au lyrisme de la poésie. Car le *Timée*, c'est dans certaines pages un traité de physique et de physiologie, dans d'autres une sorte d'hymne à l'Univers, de poème philosophique comparable, bien qu'il soit écrit en prose, à ceux d'Hésiode, d'Empédocle et de Parménide. Mais cet austère dialecticien n'est pas seulement un poète capable d'écrire, comme Dante, la divine comédie de l'âme déchue et régénérée. Il nous donne aussi, dans l'*Atlantide*, le début d'une épopée pareille à l'*Iliade*, dans le *Politique* un récit dont l'étrangeté fait songer à certains romans de Wells. S'il chante, dans le *Phèdre*, l'amour philosophique avec une passion aussi ardente que celles des odes les plus exaltées de Sappho, si son idéal moral et politique lui inspire par moments les nobles accents d'un prophète, il aime cependant plus que personne à sourire ; un humour délicat égaie la plupart des mythes, et il y a dans certains d'entre eux, les cigales, par exemple, ou la naissance d'Erôs, une grâce et une élégance dignes d'Anacréon. La veine comique elle-même n'a pas été refusée à cet écrivain dont le talent nous confond par sa souplesse incomparable. Un jour, il lui plut de rivaliser avec l'auteur des *Nuées*, et nous devons à ce caprice de pouvoir lire, dans le chef-d'œuvre littéraire qui s'appelle le *Banquet*, peu avant les émouvantes révélations de Diotime, cette fable bizarre des hommes doubles, pleine d'ailleurs de vues profondes sur l'amour physique, et dont Aristophane, pas plus que Swift ou Rabelais, n'eût désavoué la fantaisie burlesque.

Si maintenant nous entendons par style, non pas le caractère général d'une œuvre d'art, mais la nature propre de l'expression verbale, c'est-à-dire du vocabulaire et de la syntaxe, nous retrouvons les mêmes contrastes. Platon use volontiers d'un style narratif alerte et sans apprêt, qui laisse au mythe toute la saveur d'un conte populaire, et dont la simplicité voulue fait ressortir parfois l'importance du sujet : tel est le cas pour le début du mythe du *Gorgias*. A la fin de ce

dialogue, au contraire, et dans certaines parties du mythe de la *République*, le récit prend soudain un tour grave et presque solennel. Ailleurs encore, par exemple dans la description que le *Phédon* nous donne des régions souterraines et de la vraie terre, les mots plus recherchés, les phrases plus longues et plus complexes confèrent au style plus d'ampleur et de force. Enfin, cette éloquence sobre fait place, dans la fable de la naissance d'Erôs, à une inspiration nettement poétique, tandis que le mythe du *Phèdre* est écrit dans la langue éclatante et enthousiaste du dithyrambe.

Mais nulle part, il n'y a la moindre trace d'emphase. Jusque dans les passages les plus pathétiques, le style platonicien garde la mesure qui distingue les grandes créations de l'art grec ; s'il nous touche et nous émeut souvent, c'est parce que la beauté simple de la forme répond parfaitement à la noblesse de la pensée. Enfin, bien qu'il soit plus pur et plus harmonieux qu'aucun autre, il n'est jamais guindé comme celui d'Isocrate, dont le rythme trop uniforme, la recherche excessive de la *concinnitas*, la correction impeccable, mais froide, lassent assez vite le lecteur. La séduction que Platon exerce sur nous s'explique sans doute par une foule de raisons diverses ; mais l'une de ces raisons, c'est, à notre avis, qu'il y a toujours, dans sa façon d'écrire, une part d'imprévu. Nous n'en donnerons, pour terminer, qu'un seul exemple emprunté au mythe du *Phédon*. « Je suis persuadé, dit Socrate, que la terre est très vaste, et que nous autres hommes, du Phase aux Colonnes d'Hercule, nous n'en occupons qu'une toute petite portion, habitant autour de la mer comme des fourmis ou des grenouilles sur les bords d'un marais. » Un autre auteur n'eût probablement pas songé à une telle comparaison, ou lui fût-elle venue à l'esprit qu'il l'aurait peut-être écartée par crainte du prosaïsme. Mais Platon en a jugé différemment, et il a bien fait. Loin d'abaisser le style, cette image familière l'éclaire d'un imperceptible sourire, le relève d'un léger trait d'humour ; et quelle autre, d'ailleurs, aurait pu mieux dépeindre la place

infime que tient l'*οἰκουμένη* des Grecs dans l'immensité de l'univers ?

Le présent ouvrage comporte une étude philosophique des mythes, suivie d'une étude littéraire. Cet ordre nous a paru rationnel, parce que le premier devoir que l'œuvre d'un penseur impose au critique, c'est sans contredit celui d'en pénétrer le sens. Mais le plan que nous avons adopté a, nous semble-t-il, un autre avantage encore. Comprendre un philosophe est bien, mais insuffisant lorsque ce philosophe s'appelle Platon. Il faut aussi prêter à son art toute l'attention dont il est digne, pour en définir dans la mesure du possible l'essence subtile. Voilà pourquoi nous avons tenté d'abord d'élucider les problèmes épineux que pose l'interprétation des mythes platoniciens, afin de pouvoir mieux nous abandonner ensuite à leur charme, et goûter sans arrière-pensée leur parfum d'exquise poésie. C'est à vrai dire ce que les philologues qui ont déjà traité notre sujet ont oublié de faire, et leur négligence est à peine excusable. Car, si Platon se révèle partout comme un maître de la prose attique, jamais il n'a manifesté avec plus d'éclat que dans les mythes les dons littéraires qui lui valent l'admiration de tous les hellénistes sensibles à la beauté, même de ceux que sa métaphysique laisse indifférents, que rebute sa dialectique, et qui sont incapables de le suivre jusque dans les plus hautes sphères du monde intelligible.

Parmi les coryphées de la philosophie, on pourrait citer quelques bons écrivains, mais aucun ne fut de surcroît un grand artiste, sinon celui que les Grecs égalaient à Homère. Le dialogue platonicien, où une pensée riche et forte s'unit harmonieusement à la sensibilité frémissante d'un poète, nous prodigue à la fois toutes les joies de l'esprit. L'antiquité classique, pourtant si féconde en chefs-d'œuvre, ne nous a rien donné de plus parfait, ni de plus précieux.

ADDENDA

P. 232. — Pendant l'impression de cet ouvrage, nous avons eu connaissance de la dernière publication de feu John Burnet : *Platonism*, où, exposant à nouveau sa théorie bien connue sur les rapports du socratisme et du platonisme, il déclare, à propos de la théodicée des *Lois*, que les mythes des dialogues sont beaucoup plus socratiques que platoniciens : « In the *Laws*, dit-il, we find nothing of the mythical form into which Socrates is represented as passing at once, when he comes to ultimate questions such as this. In fact I have no doubt that the element of myth, which is so prominent in some of the Platonic dialogues, is Socratic rather than Platonic. » (*Platonism*, p. 119.) Mais nous n'en maintenons pas moins l'opinion contraire que nous avons exprimée à la p. 232. Aussi bien, quiconque refuse avec nous (voir p. 117, n. 3) d'admettre l'hypothèse sur laquelle Burnet a fondé toute sa critique de l'œuvre de Platon, ne saurait lui donner raison sur ce point particulier. D'ailleurs, la fable du *Politique*, la légende de l'Atlantide et la cosmogonie du *Timée* suffisent à prouver que les mythes ne sont pas propres aux dialogues « socratiques », comme l'insinue Burnet, mais qu'on en rencontre également, sinon dans les *Lois*, du moins dans d'autres écrits de la dernière période.

P. 243, n. 1. — Nous croyions que personne n'avait encore rapproché la disparition de l'Atlantide et celle d'Héliké. Constatant à la dernière minute que, dans ses récents ouvrages (*Plato*, p. 439 ; *Comment. on Pl. Tim.* p. 56), Taylor signale également cette analogie, nous nous faisons un devoir et un plaisir de marquer ici notre accord avec l'éminent critique anglais.

BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE DES PUBLICATIONS CONCERNANT LES MYTHES DE PLATON

Crome (C.). — *De mythis Platonicis imprimis de necyiis* (1835).

Jahn (A.). — *Dissertatio Platonica* (1839).

Schwanitz (G.). — *Die Mythen des Plato* (1852).

Deuschle (J.). — *Die platonischen Mythen* (1854).

Fischer (A.). — *De mythis Platonicis* (1865).

Westcott (B. F.). — *The myths of Plato*, Contemporary review, II, p. 199-211, 469-481 (1866).

Hirzel (R.). — *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato* (1871).

Volquardsen. — *Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen* (1871).

Forster (E.). — *Die platonischen Mythen* (1873).

Gregoriades (P.). — Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι (1879).

Thiemann (K.). — *Die platonische Eschatologie* (1892).

Döring (A.). — *Die eschatologischen Mythen Platos*, Archiv für Geschichte der Philosophie, VI, p. 475-490 (1893).

Couturat (L.). — *De Platonicis mythis* (1896).

Brochard (V.). — *Les mythes dans la philosophie de Platon*, Année philosophique, XI, p. 1-13 = Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, p. 46-59 (1900).

Stewart (J. A.). — *The myths of Plato* (1905).

Willi (W.). — *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie* (1925).

Reinhardt (K.). — *Platons Mythen* (1927).

A consulter en outre :

Deuschle (J.). — *Die platonische Sprachphilosophie*, p. 27-51.

Dieterich (A.). — *Nekyia*, p. 108-136.

Friedländer (P.). — *Platon*, I, p. 199–241.

Hirzel (R.). — *Der Dialog*, I, p. 259-271.

Jowett (B.). — *The dialogues of Plato*, II, p. 316-324.

ROHDE (E.). — *Psyche*, II, p. 263-295.
TEICHMÜLLER (G.). — *Studien zur Geschichte des Begriffe*, p. 107-222.
— *Die platonische Frage*, p. 1-104.
— *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christus*, I, p. 126-128, 242-246 ; II, p. 135-178.
WINDELBAND (W.). — *Platon*, p. 121-144.
ZELLER (E.). — *Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 579-582.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES OUVRAGES CITÉS

N. B. — Ne figurent pas dans cette liste : 1° les ouvrages grecs et latins ; 2° les articles de revues et les études publiées dans des « mélanges » ; 3e les dictionnaires et les encyclopédies ; 4° quelques ouvrages auxquels nous nous sommes référé incidemment, mais qui n'ont pas de rapport direct avec la philosophie, la religion et la littérature grecques.

Sauf indication contraire, le texte de PLATON *que nous avons utilisé est celui de* J. BURNET. *Tous les passages des dialogues cités en français sont traduits par nous.*

ADAM (J.). — *Platonis Protagoras.* Cambridge, 1893.
— *The religious teachers of Greece.* Aberdeen, 1909, 2d ed.
— *The Republic of Plato.* Cambridge, 1920-1921, 3d ed.
ANDREAE (W.). — *Platons Briefe.* Jena, 1923.
APELT (O.). — *Platonische Aufsätze.* Leipzig, 1912.
— *Platons sämtliche Dialoge.* Leipzig.
ARCHER-HIND (R. D.). — *The Phaedo of Plato.* London, 1894, 2d ed.
— *The Timaeus of Plato.* London, 1888.
ARNIM (H. v.). — *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros.* Leipzig, 1914.
BAUR (F. C.). — *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Plato.* Tübingen, 1837.
BERG (G. O.). — *Metaphor and comparison in the dialogues of Plato.* Diss. Berlin, 1904.
BLASS (F.). — *Die attische Beredsamkeit.* Leipzig, 1887-1898, 2te Aufl.
BONITZ (H.). — *Platonische Studien.* Berlin, 1886, 3te Aufl.
BOVET (P.). — *Le Dieu de Platon.* Thèse de Genève, 1902.
BRÉHIER (E.). — *Histoire de la philosophie.* I, 1, *Période hellénique*, Paris, 1926.
BROCHARD (V.). — *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* Paris, 1912.
BRUNS (I.). — *Das literarische Porträt der Griechen.* Berlin, 1896.

Burnet (J.). — *Early Greek philosophy.* London, 1920, 3d ed.
— *Greek philosophy.* Part I, *Thales to Plato.* London, 1924, 3d ed.
— *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito.* Oxford, 1924.
— *Plato's Phaedo.* Oxford, 1911.
— *Platonism.* Berkeley, 1928.
Bury (R. G.). — *The Symposium of Plato.* Cambridge, 1909.
Campbell (L.). — *The Sophistes and Politicus of Plato.* Oxford, 1867.
Christ (W. v.). — *Geschichte der griechischen Litteratur.* München, 1912-1920, 5te und 6te Aufl.
Cornford (F. M.). — *From religion to philosophy.* London, 1912.
Couturat (L.). — *De Platonicis mythis.* Thèse de Paris, 1896.
Croiset (A.). — *Histoire de la littérature grecque,* t. IV. Paris, 1895.
Crome (C.). — *De mythis Platonicis imprimis de Necyiis.* Pr. Düsseldorf, 1835.
Deuschle (J.). — *Die platonischen Mythen.* Hanau, 1854.
— *Die platonische Sprachphilosophie.* Marburg, 1852.
Dickerman (S. O.). — *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis.* Diss. Halle, 1909.
Diès (A.). — *Autour de Platon.* Paris, 1927.
— *Le Théétète de Platon.* Paris, coll. Budé, 1924.
Dieterich (A.). — *Nekyia.* Leipzig, 1913, 2te Aufl.
Dümmler (F.). — *Akademika.* Giessen, 1889.
— *Kleine Schriften.* Leipzig, 1901.
Eisler (R.). — *Weltenmantel und Himmelszelt.* München. 1910.
England (E. B.). — *The Laws of Plato.* Manchester, 1921.
Fischer (A.). — *De mythis Platonicis.* Diss. Königsberg, 1865.
Forster (E.). — *Die platonischen Mythen.* Pr. Rastatt, 1873.
Foucart (P.). — *Les mystères d'Eleusis.* Paris, 1914.
Fouillée (A.). — *La philosophie de Platon.* Paris, 1906-1912, 2e et 3e éd.
Frank (E.). — *Plato und die sogenannten Pythagoreer.* Halle, 1923.
Friedländer (P.). — *Platon.* I, *Eidos, Paideia, Dialogos.* Berlin, 1928.
Gaye (R. K.). — *The Platonic conception of immortality and its connexion with the theory of ideas.* London, 1904.
Gomperz (T.). — *Griechische Denker.* Leipzig, 1896-1909.
Gregoriades (P.). — Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι. Diss. Göttingen, 1879.
Grote (G.). — *Plato and the other companions of Sokrates.* London, 1875.
Gruppe (O.). — *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* München, 1906.
Hirzel (R.). — *Der Dialog.* Leipzig, 1895.
— *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato.* Leipzig, 1871.
Horneffer (E.). — *Der junge Platon.* Ier Teil, *Sokrates und die Apologie.* Giessen, 1922.
Howald (E.). — *Die Briefe Platons.* Zürich, 1923.
Jahn (A.). — *Dissertatio Platonica.* Bern, 1839.
Joël (K.). — *Der echte und der xenophontische Sokrates.* Berlin, 1893-1901.
— *Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platos.* Berlin, 1887.

Jowett (B.). — *The dialogues of Plato.* Oxford, 1892, 3d ed.
Jowett (B.) and Campbell (L.). — *Plato's Republic.* Oxford, 1894.
Kern (O.). — *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quæstiones criticæ.* Diss. Berlin, 1888.
Kluge (F.). — *De Platonis Critia.* Diss. Halle, 1909.
Knapp (P.). — *Orpheusdarstellungen.* Gymn.-pr. Tübingen, 1895.
Lange (F. A.). — *Geschichte des Materialismus.* Iserlohn, 1873-1877, 2te und 3te Aufl.
Leissner (A.). — *Die platonische Lehre von der Seelenteilen.* Diss. München, 1909.
Lutoslawski (W.). — *The origin and growth of Plato's logic.* London, 1905, 2d ed.
Maass (E.). — *Orpheus.* München, 1895.
Martin (T. H.). — *Etudes sur le Timée de Platon.* Paris, 1841.
Méautis (G.). — *Aspects ignorés de la religion grecque.* Paris, 1925.
Milhaud (G.). — *Les philosophes-géomètres de la Grèce.* Paris, 1900.
Natorp (P.). — *Platos Ideenlehre.* Leipzig, 1903.
Nettleship (R. L.). — *Lectures on the Republic of Plato.* London, 1920, 6th ed.
Norden (E.). — *Die antike Kunstprosa.* Leipzig, 1898.
Pater (W.). — *Plato and Platonism.* London, 1920, 7th ed.
Pfleiderer (E.). — *Zur Lösung der platonischen Frage.* Freiburg in Brisgau, 1888.
— *Sokrates und Plato.* Tübingen, 1896.
Pohlenz (M.). — *Aus Platos Werdezeit.* Berlin, 1913.
Raeder (H.). — *Platons philosophische Entwickelung.* Leipzig, 1920, 2te Aufl.
Reinhardt (K.). — *Platons Mythen.* Bonn, 1927.
Reitzenstein (R.) — *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland.* Bibliothek Warburg, VII, Leipzig, 1926.
Ritter (C.). — *Neue Untersuchungen über Platon.* München. 1910.
— *Platon.* München, 1910-1923.
— *Platos Gesetze.* Leipzig, 1896.
— *Platons Staat.* Stuttgart, 1909.
Rivaud (A.). — *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.* Thèse de Paris, 1905.
— *Le Timée et le Critias de Platon.* Paris, coll. Budé, 1925.
Robin (L.). — *La pensée grecque.* Paris, 1923.
— *Le Banquet de Platon* Paris, coll. Budé, 1929.
— *Le Phédon de Platon.* Paris, coll. Budé, 1926.
Rohde (E.). — *Der griechische Roman.* Leipzig, 1900, 2te Aufl.
— *Kleine Schriften.* Tübingen, 1901.
— *Psyche.* Tübingen, 1910, 6te Aufl.
Schanz (M.). — *Platos Apologie.* Leipzig, 1893.
Schleiermacher (F.). — *Platons Werke.* Berlin, 1817.
Schultess (F.). — *Platonische Forschungen.* Bonn, 1875.
Schwanitz (G.). — *Die Mythen des Plato.* Leipzig, 1852.
Shorey (P.). — *The unity of Plato's thought.* University of Chicago,

decennial publications, 1t series, vol. 6, 1904.
Siebeck (H.). — *Geschichte der Psychologie.* Gotha, 1880-1884.
Souilhé (J.). — *Les Lettres de Platon.* Paris, coll. Budé, 1926.
Stewart (J. A.). — *The myths of Plato.* London, 1905.
Susemihl (F.). — *Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie.* Leipzig, 1855-1860.
Taylor (A. E.). — *A commentary on Plato's Timaeus.* Oxford, 1928.
— *Plato, the man and his work.* London, 1927, 2d ed.
Teichmüller (G.). — *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christus.* Breslau, 1881-1884.
— *Die platonische Frage.* Gotha, 1876.
— *Studien zur Geschichte der Begriffe.* Berlin, 1874.
Thiemann (K.). — *Die platonische Eschatologie.* Pr. Berlin, 1892.
Thompson (W. H.). — *The Phaedrus of Plato.* London, 1868.
Ueberweg (F.). — *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften.* Wien, 1861.
Volquardsen. — *Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen.* Pr. Schleswig, 1871.
Walbe (E.). — *Syntaxis Platonicæ specimen.* Diss. Bonn, 1888.
Wilamowitz-Moellendorff (U. v.). — *Homerische Untersuchungen.* Philologische Untersuchungen, 7tes Heft, Berlin, 1884.
— *Platon.* Berlin, 1919.
Willi (W.). — *Versuch einer Grundlegung der Platonischen Mythopoiie.* Diss. Zürich, 1925.
Windelband (W.). — *Platon.* Stuttgart, 1923, 7te Aufl.
Zeller (E.). — *Kleine Schriften.* Berlin, 1910-1911.
— *Die Philosophie der Griechen.* Ier Teil, *Vorsokratische Philosophie,* 1te Hälfte, Leipzig, 1923, 7te Aufl.; 2te Hälfte, Leipzig, 1920, 6te Aufl. IIter Teil, 1te Abt., *Sokrates und Plato,* Leipzig, 1922, 5te Aufl.
— *Platonische Studien.* Tübingen, 1839.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction — *Le problème et la méthode* 1

PREMIÈRE PARTIE

Mythique et dialectique

Chapitre I. — *Réfutation des anciens criteriums* 11

Nécessité d'un inventaire des mythes platoniciens : 11. — **1.** Criterium de Couturat et de Willi : 12. — **2.** Criterium d'A. Croiset et de Hirzel : 19.

Chapitre II. — *Recherche d'un nouveau criterium* 29

Liste des passages unanimement considérés comme des mythes : 29. — Définitions courantes du mythe : 31. — Caractères généraux des mythes platoniciens : 32. — Criterium du mythique dans les dialogues de Platon : 37.

Chapitre III. — *Revue des passages mythiques* 38

1. Tim. 29 d-92 b, sauf 51 b-52 d (Naissance du monde ; théorie de la nature) : 38. — **2.** Rep. VIII, 545 c-IX, 576 b (La décadence de la cité idéale) : 41. — **3.** Rep. II, 369 b-374 d, et Legg. III, 676 a-702 a (Origine de l'État) : 49. — **4.** Crat. 388 e sqq. (Le législateur du langage) : 53. — **5.** Phaed. 61 c-62 c (Condamnation du suicide) : 57. — **6.** Phaed. 80 d-84 b (La métempsychose) : 60. — **7.** Phaed. 108 c-113 c (Théorie physique de la terre) : 61. — **8.** Men. 80 d-86 c, et Phaed. 72 e-77 a (La réminiscence) : 67. — **9.** Rep. IV, 434 e-441 c, et X, 611 b-612 a ; Phaedr. 246 a sqq. ; Tim. 69 c-72 d (Théorie des parties de l'âme) : 76. — Liste complémentaire des passages mythiques : 97.

Chapitre IV. — *Revue des passages faussement considérés comme mythiques* 98

1. Phaed. 72 c-77 a (La réminiscence) : 98. — **2.** La République et les Lois : 98. — **3.** Apol. 38 c-42 a ; Crit. 49 e-54 e (Troisième discours de Socrate ; prosopopée des lois) : 100. — **4.** Rep. VII, 514 a-518 b (Allégorie de la caverne) : 101. — **5.** Rep. X, 595 c-597 e (Dieu créateur des idées) : 105. — **6.** Theaet. 156 a-157 c (Théorie non platonicienne de la sensation) : 106. — **7.** Ep. VII, 341 c-344 d (Théorie de la connaissance) : 107. — **8.** Phil. 16 b-17 a (Origine de la dialectique) : 108. — **9.** Gorg. 492 e-494 a (Allégorie des tonneaux) : 111. — **10.** Discours du Banquet et du Phèdre : 112. — **11.** Rep. VI, 504 c-511 e (L'idée du Bien) : 116. — **12.** Legg. X, 885 b-907 d (Les dieux) : 122. — **13.** Phaed. ; Rep. X, 608 c-611 a ; Phaedr. 245 c-246 a (L'immortalité de l'âme) : 125. — Valeur relative de toute discrimination du mythique et du dialectique : 144.

SECONDE PARTIE

L'interprétation philosophique des mythes

Chapitre I. — *Examen critique des anciennes théories des mythes...* 147

1. Les mythes servent à masquer l'incrédulité de Platon : 147. — **2.** Les mythes donnent un fondement religieux à la philosophie platonicienne (Théories de Baur et de Windelband) : 152. — **3.** Les mythes ont une utilité pédagogique (Théorie de Schleiermacher) : 154. — **4.** Les mythes constituent une rhétorique moralisatrice (Théories de Hirzel, de Teichmüller et de Couturat) : 157. — **5.** Les mythes servent à exposer les opinions concernant le monde du devenir (Théorie de Deuschle, de Susemihl, de Fischer et de Forster) : 172.

Chapitre II. — *Le rôle du mythe dans les dialogues de Platon*..... 178

Anciennes classifications des mythes platoniciens : 178. — Nouvelle classification : 180. — **1.** Mythes allégoriques (Mythes du Protagoras, des cigales, de Theuth, de Gygès et du Politique) : 181. — **2.** Mythes génétiques (Mythes des trois races d'hommes, d'Aristophane, de la naissance d'Erôs, de l'Atlantide ; cosmogonie du Timée ; décadence de la cité idéale, aux livres VIII et IX de la République ; origine de l'État, au livre II de la République et au livre III des Lois ; origine du langage, dans le Cratyle) : 189. — **3.** Mythes parascientifiques (I. Théorie de la nature, du Timée. II. Eschatologie : mythes du Gorgias, du Phédon, de la République, du Phèdre, etc. ; condamnation du suicide, dans le Phédon ; théorie de la réminiscence, du Ménon ; nature de l'âme) : 209.

TROISIÈME PARTIE

L'aspect littéraire des mythes

Chapitre I. — *Les sources des mythes platoniciens* 229

Influence de la tradition mythographique en général : 229. — **1.** Mythes des cigales et de Theuth ; mythe du Protagoras : 233. — **2.** Mythe de Gygès : 234. — **3.** Mythe des trois races d'hommes : 235. — **4.** Mythe d'Aristophane : 237. — **5.** Mythe de la naissance d'Erôs : 240. — **6.** Mythe du Politique : 241. — **7.** Cosmogonie du Timée : 244. — **8.** Mythe de l'Atlantide : 244. — **9.** Mythes eschatologiques : 249.

Chapitre II. — *Platon, le philosophe poète*..... 266

Originalité et perfection des mythes platoniciens : 266. — Leur supériorité philosophique : 267. — Le génie poétique de Platon : 269. — Les mythes des dialogues expliqués par la qualité dominante du style platonicien : 275. — Valeur esthétique des mythes de Platon : 278. — Conclusion : 284.

Addenda 285

Bibliographie chronologique des publications concernant les mythes de Platon..... 287

Index alphabétique des ouvrages cités 289

Imp. des Presses Universitaire
Paris-Saint-Amand. — 4

Gate 13

Gate 13

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010657592

88PD F944

REPLACEMENT ORDERED

04319842

88P.D
F944

Gate 13

JAN 30 1931